**** بسم الله الرحمن الرحيم ****

يامن تقدس ذاته عن احاطة الافكار ونزهت صفاته عن ادراك الانظار
نحمدك حمدا انضرت فی رياض القدس زهراته وانتشرت فی محافل الانس
نفحاته ونصلی علی من ولی فوق مايسعه الافهام واولی مالا يحيطه
الاوهام وعلی آله الذين هم كسفينة نوح عليه السلام من ركبها نجا واصحابهم
الذين هم كالنجوم من اقتدی بهم اهتدی وبعد فيقول العبد المسكين
عبدالحكيم بن شمس الدين ان اشرح العقائد النسفية للملك القمقام
والقرم الهمام العالم الربانی سعد الملة والدين التفتازانی لكونه خير
منتجب ومنتخب قد اشتهر به الفحول وتناولته ايدی القبول فاماطوا عنه
القواشی وكتبوا عليه الحواشی ثم ان منها ما علقه الفاضل المحقق
الالمعی المدقق للطف معانيه وحسن مبانيه قد امتدت عليه اعناق
الخواطر وسهرت لاجله اعين الدياجر لكن ما اتوا بما يروی الغليل او يشفی
العليل لما ان ابكاره آبية عن خطبة كل عاذب ومخدراته محتجبة لاتنجلی
لكل طالب فصرفت برهة من عنفوات الشباب فی حل مبانيه وانتهبت
فرصة عن اعين الزمان لتحقيق معانيه فقيدت اوابده والسنت شوارده

وحققت

وحققت مقاصده وبينت مصادره وموارده اخذا بضبع القاصرين
ومجيبا عن شبهة الناظرين فجاء بحمد الله تعالى موافقا للمامول وثم
بعون الله تعالى مطابقا للمسؤل ثم الحقته بخزانة من تقلد بايادیه کواهل
الاحسان وازال بكرمها لضنة عن الزمان عمر رباع الخافقين بحسن
معدلته وشمل شمل الخلائق بلطف سلطنته وهو النير الاعظم المرتقى
فی مدارج السعادة والسعد الاكبر المسعود بتاج الخلاف مالك رقاب
الملوك الجامع بين السلطنة والسلوك مؤسس مقاصد الفضل والعلم
ومرصص قواعد الجود والحلم مجاهد الكفرة والعناد فی الله تعالى حق
الجهاد وجاعلهم حرز السباع فی البوادی والوهاد مرجومين بقذف
النبال والرماح الهواطل هتف الهاتف قل جاء الحق وزهق الباطل
مربی العلماء والصلحاء حامی الملة الغراء المؤيد بجنود من عند الله تعالى
الاله المجازی ابو المظفر شهاب الدين شاه جهان بادشاه فهو الذی يتولاه
روحانية سيد المرسلين بالتربية والتكميل بغير الوسائط لما فيه من
صفاء السر من التعطيل والتبطيل الذی هو اجل الروابط فله الرعاية
الكبرى من حضرته والعناية الوفرى من دولته ولقد تاسی بهداية
فی جميع الاحوال حتى نودی من وراء سرادقات الجلال ما اوتی
احد مثل ما اوتيت عطاء من ربك بما اوربت فهو الملك الولی القائم
على القلب المجتهدی والاوحدی المستعد بترويج الدين الاحمدی
ثم من التجأ الى جنابه فقد فاز شرفا عليا ومن صدف عنه لم يجد نصيرا
ولا وليا لازال عتبة الملتزم الاكابرة وسدته مسلم شفاه الجبابرة
اللهم يا لطيفا بالعباد ويا رؤفا يوم التناد وارزقه الاستقامة والسداد
قوله الحمد لمستأهله ای لمستوجبه فی الصحاح تقول فلان اهل لكذا ولا
تقل مستأهل والعامة تقوله لكن فی القاموس استأهله استوجبه لغة
جيدة وانكار الجوهری باطل وقال القاضی فی تفسير الفاتحة لاستاهل لان
يحمل الخ فان قلت اسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد المستأهل فی اسماء الله

تعالى قلت اراد به المعنى الوصفى العام ذهابا الى انحصاره فى ذاته لا ذاته المخصوصة كما عبر عن ذاته بما فى قوله تعالى والسماء ومابناها قصدا الى الوصف اى شئ اتصف بالبناء دون ذاته المخصوصة اواعتبر ورود احد المترادفين مورد الاخر وقد ورد فى الحديث اهل النعمة والفضل والثناء الحسن اواختار مذهب القاضى من انه اذا اتصف ذاته بصفة يجوز اطلاق اللفظ الدال عليه اذا لم يوهم النقص وفيهما نظر قوله والصلوة فعلة من صلى اذا دعا وهو اسم يوضع موضع المصدر تقول صليت صلوة ولا تقول تصلية در ود فرستادن والسيد من ساد قومه يسوده سيادة مهترشدن فعيل جمع على سادة كسرى وسارة ولا نظير لهما يدل على ذلك انه جمع على سيائد مثل تبيع وتبايع وقال البصريون فيعل جمع على فعلة كانهم جمعوا سائدا كقائدا وقادة وعلى سيائد بالهمزة على خلاف القياس بجيد والقياس بلاهمزة كذا فى الصحاح وآل محمد قيل اتباعه وقيل امته وقيل اهل بيته وقيل آل الرجل ولده وقيل قومه وقيل اهله الذين حرمت عليهم الصدقة وفى رواية انس سئل النبى صلى الله عليه وسلم من آل محمد قال كل مؤمن تقى كذا فى الشفاء والصحب جمع الصاحب كركب وراكب من صحب يصحب صحبة وصحابة بمعنى صحبت كردن وياد كردن والمراد هم الذين طالت صحبتهم مع الرسول عليه السلام مسلمين وقيل بشرط الرؤية وقيل هم مسلمون رأوا النبى عليه السلام فذكرها بعد الال تخصيص بعد التعميم اوتعميم بعد التخصيص قوله والسبل جمع السبيل وهو الطريق يذكر ويونث قال الله تعالى قل هذه سبيلى ادعوا وقال الله تعالى وان يروا سبيل الغى يتخذوه سبيلا والمراد بها سياسته وادابه واخلاقه فدونك جواب اما باعتبار الاخبار والاعلام وهواما اسم فعل بمعنى خذ اوظرف بمعنى قدامك والنبراس بكسر النون وسكون الباء الموحدة المصباح فعلى الاول منصوب على المفعولية وعلى الثانى مرفوع على الابتداء فايها السارى من السراية بمعنى شب رفتن من

حد ضرب منادى بحذف حرف النداء وقع معترضا شبه طالب اسرار العقائد النسفية بدون هذا الكتاب بالسارى فى ظلمة الليل فى تحيره وعدم الاهتداء الى مقصده وهذا الكتاب بالمصباح فى كونه آلة الاهتداء ثم استعمل لفظ المشبه به فى المشبه ويجوز ان يكون استعارة تمثيلية على تشبيه الهيئة بالهيئة كتاب خبر مبتدأ محذوف اى هو كتاب والجملة استئناف لبيان كونه نبراسا والمكامن جمع مكمن من كمن كمونا اذا اختفى ووصفه بالخفية للمبالغة اى المواضع الخفية غاية الخفاء والاوان الحين والجمع اونة كزمان وازمنة والدعة السكينة والجادة بالجيم وتشديد الدال معظم الطريق والايجاز كوتاه كردن سخن والتعمية عميت معنى البيت تعمية پوشيده كردن ومنه المعمى من الشعر واصله عمى الامر اذا التبس والالغاز من الغز فى كلامه اذا عمى مراده والاسم اللغز والجمع الغاز وحيت على صيغة المتكلم من حام الطائر وغيره حول الشئ يحوم حوما وحوما نا اى دار وما مصدرية ورميت من رام يروم روما طلب عطفه عليه واراد بالشين المسائل الحالية بالدلائل وبالسين الخالية عنها على ماذكره قدس سره فى حاشية المطالع او اراد الحرف المنطوقة وغير المنطوقة بذكر الخاص وارادة العام والمعنى حين مارمت تصحيح الفاظه حرفا حرفا من سقم اللفظ والمعنى وفى الحقته اشارة الى ان فى خزانته نفائس اخرى هذا الكتاب من ملحقاتها وتوابعها وفى بعض النسخ اتحف وهو تصحيف اذ الاتحاف لا يكون الى خزانة ولو سلم فالواجب اتحفت به بزيادة البناء فى الصحاح اتحفت ما اتحف به الرجل من البرد والعلى الرفعة والشرف فان ضممت فصرت وان فتحت مددت المثل بفتح الميم والثاء المثلثة الصفة الاقتباس من قوله تعالى وله المثل الاعلى فى السموات والارض الصاحب مطلقا الوزير لانه يصاحب السلطان الدستور بضم الدال فارسى معرب وهو الوزير الكبير الذى يرجع فى احوال الناس الى ما يرسمه

واصله الدفتر الذى جمع فيه قوانين الملك وضوابطه يطوى على
صيغة المجهول من الطى بمعنى درنوردن من حد ضرب الفج بفتح
الفاء وتشديد الجيم الطريق الواسع بين الجبلين العميق دو العمق
وهو قعر البئر والفج الوادى وفى اختيار الفج اشارة الى كثرة الواردين
على بابه مع تحمل المشاق يستقبله من الاستقبال بيشواشدن الامال
جمع الامل وهو الرجاء عبر عن ذوى الامال بالامال اشارة الى انهم لاعتمادهم
على مكارم اخلاقه يصيرون حين التوجه الى بابه انفس الامال السحيق
البعيد باهت من المباهات وهى المفاخرة والتيجان جمع التاج والهامة
الرأس والجمع هام والحلل جمع حلة بضم الحاء وتشديد اللام ازار ورداء
شبه التيجان والحلل باشخاص ذوى مفاخرة بسبب كمالاتهم على طريق
الاستعارة بالكناية واثبت لهما المباهاة تخييلا والمقصود ان الوزارة
والامارة قد استقر فى مقره وكانت بذاته ولعل وجه جمع تيجان والحلل
اشارة الى خيارية جميع وجوه الوزارة والامارة ولى فعيل من الولاية
من حد حسب فى التاج الولاية والى شدن والنعت والى وفتح الواو وهو
الوجه ويجوز كسرها الولاية دوست شدن والنعت ولى بكسر الواو
وهو الوجه ويجوز فتحها فعلى هذا الصواب والى لكن ذكر فى شرح
المواقف الاسماء الحسنى الولى النصير وقيل هو بمعنى المتولى للامر والقائم به
الايادى جمع الايدى جمع اليد بمعنى النعمة والنعم عطف تفسيرى له
شبه هيئة تربية للعلماء وترويجه للعلوم وحفظهما عن الضياعة بهيئة
من اخذ يد اخر عند المزلقة وحفظه عن الوقوع فيها فقوله اخذ ايدى
العلماء والعلوم استعارة تمثيلية الالوية جمع اللواء بكسر اللام
ممدود العلم الصغير ويقال له البيرق وفى اختيارها على الاعلام اشارة
الى انصبابه مراسم الشرع صغيرها وكبيرها والرسوم جمع رسم وهى
العلامة عطف تفسيرى لالوية ويجوز ان يخص الاول بما هو شعار الاسلام
حائز بالحاء المهملة والزاء المعجمة اسم فاعل من الحوز وهو الجمع حازه

يحوزه

يحوزه حوزا وحيازة والمآثر جمع مأثرة بفتح الثاء وضمها وهي المكرمة لانها تؤثر اي تذكر وتؤثرها قرن عن قرن يتحدثون بها والمفاخرة جمع مفخرة بفتح الخاء وضمها المأثرة فهو تكرير الاول من غير لفظه للتقرير ويجوزان يراد بالاول المكارم الحسبية ومن الثاني النسبية يقال فخرته افخره فخرا اذا كنت اكرم منه ابا واما الاول والاخر بدل عن الرياسات واللام عوض عن الضمير اي حاوي اول الرياسات وآخرها وهو كناية عن احاطته بجميعها والمدارج جمع مدرجة بفتح الميم وهي المذهب والمسلك النقاد فعال للمبالغة من نقدت الدراهم اذا اخرجت عنه الزيف والمعارج المصاعد جمع معرج من عرج في الدرجة ارتقى والوقاد المشتعل من حد ضرب الطوق بفتح الطاء وسكون الواو الوسع والطاقة وقوله بل عن حد الامكان اغراء خارج عن حد الامكان الدلالة راه نمودن والصيت الذكر الجميل الذي ينتشر في الناس واصله من الواو انقلبت لانكسار ما قبلها كانهم بنوه على فعل بكسر الفاء للفرق بين الصوت المسموع وبين الذكر المعلوم وصيت جلاله فاعل بدل والوهم مفعوله وما في ماخيل نافية والخيل والخيلة بنداشتن وطيف الخيال مجيئه بالنوم يقال طاف الخيال يطف طيفا ومطافا والخيل صورتي كه بخواب نبيتند والسامي اسم فاعل من السمو وهو العلو والناظورة مبالغة في المنظور والديوان صاحب الدفتر المذكور واصله ذلك الدفتر من دونت الكتاب جمعته وقرنت بعضه الى بعض يعني ان الوزرآء ينظرون اليه دائما مترقبين لما يأمره وقد يقال هو مبالغة في الناظر بمعنى الحافظ فالديوان بمعنى الدفتر كذا في حواشي المطلع آصف علم وزير سليمان عليه السلام استعارة للممدوح باعتبار وصفه المشهور من كونه وزيرا عظيما نافذ الحكم جامع المحاسن الافعال ومكارم الاخلاق طرا بضم الطاء وتشديد الراء المهملتين اي جميعا والضمير في به راجع الى كونه محمود اهل الفضل فاعل كفى والباء زائدة و برهان مفعوله ويجوز

عكسه والباء ح لبست بزائدة كما فى قوله صلى الله تعالى عليه وسلم كفى بالمرء اثما ان يحدث بكل ماسمع والباء فى بكماله اما للملابسة فيكون الجار والمجرور حالا من المبتدأ المحذوف اعنى هو او للسببية وفى الاوج حال من ضمير كامل قدم عليه رعاية للوزن وبدر خبر المبتدأ المحذوف اى هو ملتبسا بكماله او بسبب كماله بدر كامل حال كون البدر فى الاوج والزاخر بالزاء والخاء المعجمتين والراء المهملة من زخر الوادى اذا امتد جدا وارتفع والنوال العطا والباء كما عرفت فى بكماله فى كل علم متعلق بمتبحر يقال تبحر فى العلم اى تعمق وتوسع وفى فن متعلق بخياله اى بازائه وعالم بفتح اللام اى من له العلم بكل العالم سحبان اسم رجل من بنى وائل كان امينا بليغا يضرب به المثل فى البيان عى على وزن فعل من العجائب من العى على خلاف البيان وقد عى فى منطقه وعى ايضا فهو عيى على وزن فعل وعى على وزن فعل ومعن بفتح الميم وسكون العين المهملة معن ابن زائد الشيبانى كان اجود العرب والبليغ من البلوغ وهو الوصول من حد نصر والبخل ضد الجود والافضال الاحسان والتدبير فى الامر ان ينظر الى مايؤل اليه عاقبته والثاقب المضئ ترك مفعول يبذل قصدا الى التعميم لبس يمسك لفظه مؤكدة له ولذا ترك العطف فكانما الفاظه من ما له فى حق الانتفاع والبذل وفيه اشارة الى ان انتفاع الناس بماله وبذله اياه امر مقرر لاريب فيه والتزاحم بنوحى كردن الوجنات جمع وجنة مثلثة الواو وساكنة الجيم ما ارتفع من الخدين ومتبرقع اسم فاعل من تبرقع اى لبس البرقع وفى جعل افعاله مطلعا برقع الانوار اشارة الى ان جميع افعاله جميلة فشا ماض من الفشو پرا كنده شدن من حد نصر وترك المتعلق للتعميم الغرة بياض فى جبهة الفرس فوق الدرهم وغرة كل شئ اوله واكرمه فعلى الاول استعارة بالكناية وتخييلية وعلى الثانى حقيقة والمقصود دعاؤه باحتياج الغير اليه دائما وفيه من المبالغة مالايخفى مدين قرية شعيب عليه السلام والمآرب جمع مأربة وهى الحاجة واضافة المدين اليه من قبيل لجين الماء والماء والسقى ترشيح لذلك التشبيه

والامة

والامة الجماعة وضمير منه للماء وفيه تلميح الى قوله تعالى ولما ورد ماء مدين
وجد عليه امة من الناس يسقون فان رفعه عطف على الحقة والسماك
كوكبان نيران من الثوابت السماك الاعزل والسماك الرامح واضافته
الى القبول كلجين الماء وكذا كوكب الامل ولا يخفى ما في ذكر السعادة
والكوكب والبروج والشرف من لطافة تلازم الشعرى والله
ولى الاعانة وكفى به وكيلا جملتان انشائيتان لانشاء الاستعانة
به تعالى والتوكل عليه او رده دفعا لما يوهم ما سبق من التجاة
في حصول الامل الى قبول الممدوح ككتابه رب يسر بالخير
قوله النحرير في الصحاح النحرير العالم المتقن ونقل عنه النحرير
البليغ في العلم كانه ينحر الشيء علما وعملا وقد يقال نحرت كتابا كذا علما اى
علمته حق العلم كذا ذكره الجاربردي في شرح الكشاف وما يقال انه لفظ
يوناني فغير ثابت انتهى يعني ان النحرير بالمعنى المذكور مأخوذ باعتبار
اصل اللغة من النحر وهو في اللبة مثل الذبح في الحلق والمناسبة الغلبة وانما
قال كانه لعدم الجزم بالاخذ لجواز ان يكون موضوعا لهذا المعنى بالاصالة
لكن تعميم النحرير بحيث يشمل العلم والعمل مما لا يظهر له وجه لان
المأخوذ في النحرير ليس الا كمال العلم ولعل المراد به مزاولة العلم وتكراره فان
الاتقان والبلوغ الى الكمال لا يحصل الا بها قوله عامله آه اى جزاؤه على عمله
المعاملة ههنا بمعنى العمل اختارها للتعدية والمبالغة ملتبسا بلطفه سمى جزاء
العمل عملا بطريق المشاكلة ثم بنى منه صيغة المفاعلة والخطير ما له قدر كذا
في الصحاح قوله بعد ما تيمن بالتسمية كلمة ما مصدرية وفي زيادة لفظ
التيمن اشارة الى ان المتعلق الحقيقي للباء في بسم الله متبركا اعني ملتبسا
ومتبركا وما قيل ان متعلق الباء ابتداء ليس معناه ان الجار والمجرور ظرف
لغو واقع موقع المفعول للابتداء بل المراد به ظرف مستقر واقع موقع
الحال والعامل فيها ابتدأ كذا افاده الشراح في حواشي التلويح ووجه ذلك
بان الحق التبرك في تصنيف الكتاب كله باسم الله لا بمجرد اوله قوله في تعقيب

آه اى فى ذكر الحمد بعد التسمية فان مدخول الباء هو المعقب
فان قلت هذه العبارة بعد قوله بعد ما تيمن بالتسمية مستدركة
قلت ربما يتوهم من ذلك ان النكات انما هى فى ايراد الحمد لله بخصوصه
وليس كذلك فان ايراد التحميد مطلقا بعد التسمية يتضمن النكات المذكورة
وان تلك النكات انما هى فى ايراد التحميد بعد التسمية واختياره على شئ
آخر من غير ان يكون لذكر التسمية مدخل اذ يجوز ان يكون معنى العبارة
المذكورة قال الش بعد التسمية الحمد لله ولم يورد بعده شيئا آخر لكن
على ماقاله الفاضل الهروى فى حواشيه على المطول ان معنى قوله افتتح
كتابه بعد التيمن بالتسمية بحمد الله انه افتتح بعد التيمن بالتسمية بالحمد لله ولم يورد
بعده شيئا آخر آه ولا خفاء فى ان الاجماع لم ينعقد على انه لا بد من ذكر
الحمد لله بعد التسمية ولا بذكر بعدها امر آخر بل على انه اذا ذكر الحمد ذكر
بعد التسمية على مايدل عليه كلام الش فى التلويح وان ليس الامتثال
بالحديثين فى ذكر الحمد دون امر آخر بل فى ذكرهما قال المحشى المدقق
انما ذكره بعد قوله بعد التيمن بالتسمية لانه لا اقتداء فى تعقيب التيمن بالتسمية
بالتحميد اذ لا معنى للتيمن فى حق الملك المجيد اقول ذكر الفاضل البيضاوى
فى تفسير الفاتحة بعد حمل الباء فى التسمية على الملابسة هذا اى
التسمية ومابعده الى آخر السورة مقول على السنة العباد فعلى هذا
يتحقق تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد فى الكلام المجيد بدون لزوم التيمن
فى حق الملك المجيد ثم لا يخفى على ذى فطنة ان كل واحد من النكات مستقل
فان التعقيب اسلوب الكتاب المجيد ومما انعقد عليه الاجماع وان لم ينعقد
على ذكرهما وفيه امتثال بحديثى الابتداء فلا حاجة الى ماقيل ههنا امور
ثلثة احدها الابتداء بالتسمية والثانى تاخير التحميد من التسمية والثالث
جمع التسمية والتحميد وفى الاول عمل بما شاع وفى الثانى اقتداء باسلوب
الكتاب وفى الثالث امتثال بالحديثين و بما ذكرنا ظهر انه ليس ترك التحميد
بعد التسمية على ما فعله بعض المصنفين خرقا للاجماع لانه انما انعقد

على

على التعقيب واما لزوم عدم الامتثال فمدفوع لانه صرح بعض شراح البخارى بان فى صحة حديث التحميد مقالا فلا يصلح للحجة وقد وقع كتب رسول الله صلعم الى الملوك وكتبه للقضايا مفتتحة بالتسمية دون التحميد ولانه ذكر الامام النووى فى اول شرح المسلم انما بدأ بالحمد لحديث ابى هريرة رضى الله عنه كل امر ذى بال لم يبدأ فيه بحمد الله فهو ابتر و فى رواية بالحمد وهو اقطع و فى رواية اجزم وفى رواية بذكر الله وفى رواية بسم الله الرحمن الرحيم ثم ذكر فى باب كتابة صلعم الى هرقل بالتسمية فقط فعلم ان المراد بالحمد ذكر الله لانه صلعم صدر الكتاب بالتسمية دون التحميد ولهذا ذهب الشيخ ابن الحاجب الى ان لفظ الحمد انما يحتاج اليه فى الخطب دون الرسائل والوثائق ولان الحمد حقيقة اظهار صفات الكمال وهو حاصل فى التسمية واعترض الفاضل الحلى على هذا الوجه بانه انما يتم لو كان عبارة الحديث بحمد الله واما اذا كان بالحمد لله على ما سمعنا من الاستاذين فلا يتم الامتثال الا بذكر العبارتين اقول لا يخفى انه ليس المراد بالحمد لله هذا اللفظ خاصة بل يؤدى مؤداه والا لم يكن المبتدى بحمدا لله وغيره مبتديا بالحمد لله ومتمثلا مع انه خلاف المقرر عند الكل على انك قد سمعت اختلافات الروايات فوجه الجمع ان يحمل فى كلها على اظهار صفات الكمال قيل ان المأمور به فى الحديثين هو الابتداء بهما دون التعقيب فلا يتحقق الامتثال به اقول ان اراد بقوله ان المأمور به الابتداء مطلق الابتداء سواء كان فى ضمن التعقيب اولا فلا شك ان التعقيب يستلزم الامتثال بهذا المعنى وان اراد الابتداء بشرط عدم التعقيب فهو باللسان ممتنع ولذا قيل ان الامر بالابتداء بهما امر بالتعقيب اذ لا يتحقق الابتداء الذكرى بهما بدون التعقيب قوله وما يتوهم من تعارضهما آه وجه التعارض ان البدأ والابتدا معناه التصدير ومعنى بدأت الكتاب بكذا جعلته فى اوله بناء على ان الجار والمجرور واقع موقع المفعول به وهو لا يتصور بالامرين فالعمل باحد الحديثين يفوت العمل بالاخر فمدفوع قوله اما بحمل الابتداء على العرفى آه يعنى ان

المراد بالابتداء فى الحديثين العرفى وهو ذكر الشئ قبل المق وهذا امر
ممتد يمكن الابتداء بهذا المعنى بامور متعددة من التسمية والتحميد وغيرهما
وهذا المعنى قد يتحقق فى ضمن الابتداء الحقيقى وقد يتحقق فى ضمن الابتداء
الاضافى فلا حاجة الى ما قال الفاضل الحلبى من ان المراد حمل الابتداء
الواقع فى حديث الحمد على العرفى اذ هو تخصيص بلا فائدة بعيد عن
عبارة المحشى اذ المناسب ح ان يقول اما يحمل الابتداء فى احدهما على
الحقيقى وفى الاخر على العرفى او الاضافى قوله او يحمل احدهما على الحقيقى
المراد بالابتداء الحقيقى ما يكون بالنسبة الى جميع ماعداه وبالاضافى
ما يكون بالنسبة الى البعض على قياس معنى القصر الحقيقى والاضافى
فلا يرد ما قيل ان كون الابتداء بالتسمية حقيقيا غير مطابق للواقع
اذ الابتداء الحقيقى انما يكون باول اجزاء التسمية لان الابتداء الحقيقى
بالمعنى المذكور لاينافى ان يكون بعض اجزائها متصفا بالتقديم على البعض
كما ان اتصاف القران بكونه فى اعلى مرتبة البلاغة بالنسبة الى ماسواه
لاينافى ان يكون بعض سورابلغ من بعض قوله ولك ان تجعل الباء آه يعنى
ان المراد بالابتداء فى كلا الحديثين الابتداء الحقيقى والباء فى قوله بسم الله
وبحمد الله ليس صلة الابتداء بل هو للاستعانة فيصير المعنى ان كل امر ذى
بال لم يبدأ ذلك الامر باستعانة التسمية والتحميد يكون اجزم واقطع ولا خفاء
فى انه يمكن الاستعانة فى امر بامور متعددة فيجوز ان يستعان فى الابتداء
ايضا بالتسمية والتحميد بل بامور اخر لكن يلزم ان لايكون شئ
من الحمدلة والبسملة جزء من المبتدأ اذ لا يجوز الاستعانة فى الشئ
بجزئه اذ لايكون جزأ الشئ آلة له ويمكن ان يلتزم ذلك ومن ادعى الجزئية
فعليه البيان ويلزم ترك التأدب فى بسم الله بجعله آلة لكن قال السيد
الشريف قدس سره فى حواشى الكشاف ان كون اسم الله آلة ليس الا باعتبار
انه يتوسل اليه ببركته فقد رجع الى معنى التبرك وقد رجح الاستعانة
بانه يدل على ان الفعل بدون اسم الله كلا فعل فهو اولى من هذه الحيثية

من

من الحمل على التلبس قيل فيه نظر لان الكلام فى ان الابتداء مستعينا بامر ينافى الابتداء مستعينا بامر اخر وان لم يكن بين الاستعانتين تنافيا وههنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد فى ان التلفظ بالتسمية دون الابتداء مستعينا بالتحميد و بالعكس اقول لا نم ان الابتداء شئ باستعانة التسمية يوجد فى آن التلفظ بها فقط فان الاستعانة بها تبقى وتستمر الى تمام الامر المشروع فيه وكذا الحال فى الاستعانة بالتحميد اذ ليس الاستعانة بهما الا الاستعانة بالتبرك الحاصل بذكرهما وهو باق من اول المشروع فيه الى اخره ولو كان الاستعانة فى آن التلفظ فقط يلزم ان لا يكون الامر الذى شرع فيه متصلا بذكر البسملة مستعينا بها لعدم وجود التلفظ بالتسمية فى وقت الشروع فى ذلك الامر نعم هذا الاعتراض جار على تقدير الملابسة على ما يأتى مع دفعه ولعل منشأ الاعتراض توهم ان الاستعانة بهما مثل الاستعانة بالالات الصناعية حيث ينقطع الاستعانة بها عند تركها واجاب المحشى المدقق بان معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء حال كون المبتدى بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما لعدم تخلل ثالث بين الابتداء وذكرهما قوله او للملابسة آه اى يجوز ان يكون الباء فى الحديثين للملابسة فالابتداء محمول فى كليهما على الحقيقى فيكون المعنى كل امر ذى بال لم يبدأ متلبسا باسم الله وحمده يكونه اجزم واقطع اى لو بدأ ذلك الامر ولا يكون ذلك الشخص او ذلك الامر متلبسا حين الابتداء بهما يكون اجزم واقطع قوله ولا يخفى ان الملابسة له دفع لاعتراض مقدر وهو ان يقال التلبس بهما حين الابتداء محال لان التلبس بهما لا يتصور الا بذكرهما وذكرهما معا محال فلو ابتدأ حين ذكر التسمية والتلبس بها لا يكون متلبسا بالتحميد ولو عكس لا يكون متلبسا بالتسمية وحاصل الدفع ان الملابسة معناها الملاصقة والاتصال وهو عام يشمل الملاصقة بالشئ على وجه الجزئية بان يكون ذلك الشئ جزء لذلك الامر ويشمل الملاصقة بان يذكر الشئ قبل ذلك الامر

بدون تخلل زمان متوسط بينهما فيجوز ان يجعل الحمد جزأ من الكتاب ويذكر التسمية قبل الحمد ملاصقا به بلا توسط زمان بينهما فيكون آن الابتداء آن تلبس المبتدى بهما اما التلبس بالتحميد فظ لان آن الابتدأ بعينه آن التلبس بالتحميد لان ابتدأ الامر بعينه ابتدأ التحميد لكونه جزء منه واما بالتسمية فلكونها مذكورا قبله بلا توسط زمان ولم يرد المحشى بقوله فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما ان آن الابتداء آن المصاحبة والمقارنة بهما حتى يرد عليه ان كل واحد من التسمية والتحميد زمانى لا يمكن اجتماعهما فى زمان واحد فالتلبس باحدهما قبل التلبس بالاخر فكيف يتصور مقارنتهما ومصاحبتهما فى آن واحد قال المحشى المدقق وفيه ان كون الملابسة التى هى معنى الباء بمعنى الاتصال محل بحث مع ان الظ ان المق من الحديثين على تقدير الملابسة ملابسة المبتدى او المبتدأ بهما الا ملابسة الابتداء بهما اقول ذكر الشيخ المحقق جلال الدين السيوطى فى شرحه للالفية قال اصحابنا باء الملابسة نوعان احدهما الباء التى لا يصل الفعل الى مفعوله الا بها نحو مررت بزيد لما التصق المرور بمكان يقرب منه زيد جعل كانه ملتصق بزيد والاخر الباء التى يدخل على المفعول المنتصب بفعله اذا كانت تفيد مباشرة الفعل للمفعول نحو امسكت بزيد الاصل امسكت زيدا فادخلت الباء ليعلم ان امساكك اياه كان بمباشرة منك بخلاف نحو امسكت زيدا بدون الباء فانه يطلق على المنع من التصرف بوجه من غير مباشرة انتهى فعلم ان باء الملابسة تستعمل بمعنى الاتصال بلا فصل كما فى مررت بزيد وبمعنى المقارنة والمباشرة بمدخوله كما فى امسكت بزيد فاندفع البحث الاول واندفع ما اورده بعض الفضلاء ان باء الملابسة تستدعى صدور الفعل عن فاعل الفعل الذى هو فى حيزه وتعلقه بمفعوله حال تلبسه بمجرورها ومن البين المكشوف ان ذلك يأبى عن وقوع الابتداء بالمجرور على وجه الجزئية فان الجزئية من المبتداء غير مناف كما علمت فى امسكت بزيد من ان المجرور فيه

عين

عين المسوك والجزئية من الابتداء غير لازم واما ماذكره بقوله مع ان الظ
اه فنقول قد علمت ان المراد تلبس المبتدى لا تلبس الابتداء مع
ان المبتدى والمبتدأ ملابس بالابتداء والابتداء ملابس بهما فكانا ملابسين
بهما واعلم ان ماذكره المحشي انما هو على تقدير ان يراد الملابسة الحقيقية اما
اذا حمل على الملابسة بمعنى التبرك بهما كما هو الحق فلا حاجة الى جعل احدهما
جزأ كما لا يخفى ثم اعلم ان وجه الملابسة انما يجرى فيما اذا كان المبتدأ
مما يمكن ان يكون احدهما جزء منه ولا يجرى في نحو الذبح والاكل وما قيل
ان التلبس على وجه الجزئية يفوت ما هو الحق من حمل الباء على الملابسة
لمعنى التلبس باسم الله في تمام التصنيف ففيه ان المحشي لم يعين جزئية
التسمية بل يجب ان لا يجعل جزء لئلا يفوت التعقيب المجمع عليه على ان
استلزام الجزئية للفوت المذكور محل تردد اذ لبس التلبس بهما الا التبرك
والتيمن بهما ولا مدخل في هذا للجزئية والخروج قال المحشي المدقق
معنى كون الابتداء ملابسا بهما ان الابتداء وقع حال كون المبتدى بحيث
كان قد وقع منه الملابسة بهما وان كان قبل الابتداء لا تصاله به انتهى ولا يخفى
ان قوله يعم وقوع الابتداء بالشئ آه يأبى عن هذا التوجيه فانه يدل
على ان الاتصال قسم من الملابسة ويمكن ان يوجه كلام المحشي
ويكون المراد بالتلبس هو المصاحبة بان المراد بقوله آن الابتدأ آن التلبس بهما
ان زمان الابتدأ زمان التلبس بهما لان آن الابتداء الذى هو بعينه آن التلبس
بالتحميد ملاصق للان الذى هو آن التلبس بالحرف الاخير من التسمية
فيكون الزمان الذى فيه الابتداء هو الزمان المركب من ذينك الانين
هو بعينه زمان التلبس بهما كما لا يخفى لكن قوله يعم يأبى عن هذا التوجيه
ايضا قوله الظ ان الباء صلة التوحد يعني ان الباء في قوله بجلال ذاته آلة لا يصال
معنى التوحد اليه والجار والمجرور ظرف لغو سواء كان الباء للظرفية فيه
كما يشعر به عبارة المحشي او للالصاق مأخوذ من وصلت الشئ
اذا ربطته باخر وهذا هو الظ لانه لا يحتاج الى التكلف الذى يحتاج اليه

حين الملابسة لان معنى التوحد المتعدى بالباء الانفراد والاستقلال بمدخولها يقال توحد برأيه اى استقل وتفرد به فمعنى التوحد بجلال الذات المتفرد بجلال الذات بمعنى عدم شركة الغير فيه واستقلاله به من غير ملاحظة الثبوت بدون صنع او الكمال وان امكن اعتبارهما لانه خلاف الاستعمال كما نقل عنه ولا يقصد فيه معنى الكمال ولا عدم دخول الغير فى ثبوت الوحدة بالذات بل مجرد الاستقلال وان امكن اعتبارهما ههنا قوله اوالذات الجليلة على نهج آه اى يكون اضافة الجلال الى الذات اضافة الصفة الى الموصوف كما فى حصول الصورة نقل عنه فعلى هذا فيه رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا ان ذات الواجب وذوات الممكنات متشاركة فى تمام الماهية انتهى قال بعض الفضلاء هذا الرد انما يتم لو كان المراد بالذات فى قوله اوالذات الجليلة الماهية الكلية اما لو كان المراد مابقا بل الصفة اعنى الماهية الشخصية القائمة بذاتها فلا اقول لامعنى ح لوصفه تعالى بالتوحد فيه اذ كل احد متفرد بذاته الشخصية فتبين ان يكون المراد الماهية الكلية و يتم الرد قوله و يحتمل ان يكون للملابسة اى يكون لملابسة فاعل الفعل بمدخول الباء حال قيامه به لا لايصاله اليه والجار والمجرور ظرف مستقر حال عن ضمير المتوحد فمعنى التوحد بجلال الذات المتصف بالوحدة حال كونه ملتبسا بجلال الذات و بماذكرنا لك من ان معنى الصلة ايصال الفعل الى مدخول الباء ومعنى الملابسة تلبس فاعله به وانه على الاول ظرف لغو وعلى الثانى ظرف مستقر ظهر وجه التقابل بين التوجيهين واندفع ما قال الفاضل المحشى من انه بقى ههنا بحث وهو ان الباء لما جعلت للملابسة ينبغى ان يكون للملابسة سواء جعلت صلة للتوحد اولم تجعل فلا يحسن جعلها للملابسة قسيما لكونها صلة وانما قلنا ينبغى ان يكون للملابسة لان للباء لها معان مذكورة فى علم النحو والمناسب ههنا هو معنى الالصاق اومعنى الظرفية وظاهر ان معنى الملابسة من قبيل

الالصاق

الالصاق حتى لم يجعلوا ذلك معنى مغايرا للالصاق قوله فح اى حين اذا كان الباء للملابسة لابد لاختيار صيغة التفعل من نكتة لانه كلام البليغ فصيغة التفعل اعنى التوحد اما بمعنى الصيرورة بدون صنع كما فى تحجر فى قولهم تحجر الطين اى صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير بحسب الظ ومعنى الصيرورة ان كان هو الكون والا تصاف فلا اشكال فى اتصافه تعالى به وان كان هو الكون مع الانتقال فلابد من تجريده عنه لاستحالته على الله تعالى ففى اختيار صيغة المتوحد على الواحد اشارة الى ان اتصافه بالوحدة من ذاته ليس للغير مدخل فيه بخلاف الواحد قوله واما التكلف اى اما ان يكون صيغة التفعل على تقدير الملابسة للتكلف كما فى قولهم تورع فلان اى اختاره على كلفة ومشقة لا على طبع وهذا مح فى ذاته تعالى فوجب ان يحمل على لازمه اعنى الكمال لما ان الفعل الذى يحصل بالكلفة يكون على وجه الكمال ففى اختيار المتوحد على الواحد اشارة الى اتصافه بالوحدة الكاملة بخلاف الواحد فانه غير مشعر به نقل عنه المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يعده ارباب اللغة معنى مستقلا وانما قابله ههنا لان فيه خصوصية زائدة ليست فى اصل التكلف انتهى فيه دفع لما قيل ان الصيرورة ليست معنى التفعل حقيقة عند ارباب اللغة فينبغى ان يقتصر على التكلف ولعل وجه الفرعية ان الفعل الذى يكون على وجه الكلفة والمشقة يلزمه صيرورة الفاعل من حال الى حال فاستعمل صيغة التكلف فى الصيرورة مطلقا وهو الاغلب فى استعماله على ماذكره الشيخ الرضى فى شرحه للشافية ولذا قدم المحشى هذا التوجيه لكن اعتبر معها ههنا خصوصية كونه بدون صنع وهذه ليست متحققة فى اصل التكلف بل يكون بالصنع قطعا فلذا صحت المقابلة بينهما وبما ذكرنا اندفع ما قال المحشى المدقق فيه ان كون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث قوله فمعنى التوحد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية اى على تقدير ان يكون الباء

للملابسة وصيغة التوحد للصيرورة اعنى الكون معنى المتوحد اه المتصف
بالوحدة التى منشأها الذات مع ملابسة جلال الذات وعلى تقدير ان يكون
للتكلف أعنى الكمال معناه المتصف با لوحدة الكاملة وهى الوحدة
فى الذات والصفات بلامدخلية الغير مع ملابسة جلال الذات نقل عنه
وعلى تقدير حمله على الكمال يحتمل ان يجعل الباء للسببية انتهى وذلك
لان الجلال عبارة عن الصفات السلبية وبها كمال الوحدة واما على تقدير
حمله على الكون فلا يصح لانه يلزم ان يكون لجلال الذات مدخل
فى الاتصاف بالوحدة الذاتية فيلزم ان لا تكون ذاتية وكذا لا يصح عطف
الكمال عليه هذا نهاية تحرير كلام المحشى موافقا لظاهر عبارته وحواشيه
قال الفاضل الجلى فى توجيهه ان معنى قوله فح اى حين اذا تقرر انه يجوز
ان يكون الباء صلة او للملابسة فاعلم ان صيغة التفعل بحسب اللغة
اما للصيرورة مع الصنع نحو قطعته فتقطع او بدون الصنع نحو تحجر الطين
واما للتكلف ولما استحال حمل صيغة التفعل فى شانه تعالى على الحقيقة
اللغوية سواء كانت صيرورة او تكلفا وجب التجوز عنها بان يحمل
على الكمال كما قيل فى المتكبر ونحوه فان صيغة التفعل فيه للكمال دون
الصيرورة والتكلف اما استحالة الصيرورة مع الصنع او التكلف فظ
واما الصيرورة بدون الصنع فلانه ان اريد معناه الحقيقى اى الكون
بطريق الانتقال كالتحجر والتولد فهو ايضا ظ ولما اذا اريد مطلق الكون
فلان الصيرورة لا تستعمل فى اللغة الا على الحوادث فلا يجوز اطلاق
صيغة التفعل بمعنى الصيرورة والتكلف على الله تعالى واذا كان صيغة
التفعل فى شانه تعالى محمولة على الكمال فمعنى التوحد بجلال الذات
على تقدير ان يكون الباء صلة الاتصاف بالوحدة الذاتية الكاملة غاية
الكمال اتصافا كاملا غاية الكمال وعدم شركة الغير فى جلال ذاته
او ذاته الجليلة او الاتصاف بالوحدة الكاملة مع ملابسة جلال الذات
على تقدير ان تكون للملابسة انتهى اقول لا يخفى انه تكلف محض لوجوه اما

اولافلانه لاوجه ح لظهور كون البأصلة للتوحد لانه على كلا التقديرين
يحتاج الى حمل صيغة التوحد على الكمال واماثانيا فلان قوله فحيأبى
عند اباء لايخفى على ذى الفطانة اذالمناسب ان يقول وصيغة التفعل
بدون التفريع واماثالثا فلان قوله بدون صنع مع تقويته بقوله كقولهم
تحجر الطين الى قوله ومنه التكون والتولد يصيرمستدركا اذيكفى ح ان يقول
وصيغة التفعل امالصيرورة واما للتكلف بل مخل على هذاالتقدير لانا
لانم ان صيغة التفعل بحسب الاستعمال منحصر فى الصيرورة بدون صنع
وفى التكلف بل هومستعمل للصيرورة مع الصنع بل لمعان آخر ايضا
فتقييده بقوله بدون صنع مع تأييده ادل دليل على انه اراد ان صيغة التوحد
محمولة فى شانه تعالى على الصيرورة بدون صنع كما لايخفى على من له اطلاع
باسلوب الكلام وامارابعا فلانه لامناسبة بين الصيرورة والكمال حتى
يحمل فى شانه تعالى عليه واماخامسا فلانه اذا كان قوله الاتصاف
بالوحدة الذاتية اشارة الى معنى التوحد على ان يكون البأصلة يكون
ماسبق من قوله فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير فى جلال
الذات اوالذات الجليلة مستدركا على ان حمل قوله الاتصاف بالوحدة
الذاتية على ذلك التقدير تكلف بارد غاية البرودة ثم قال واما حملها تجوزا
على الكون المطلق فهو وان جاز ايضا لكن حملها على الكمال اولى وفيه
ان حملها على الكون المطلق ليس باعتبار التجوز بل بتجريده عن بعض
المعانى فيكون حقيقة قاصرة وليت شعرى ماوجد اولوية الحمل
على الكمال مع ان مؤداهما واحد اذالمعنى على تقدير الحمل على الكون
المطلق المتصف بالوحدة التى ليس للغير مدخل فيه بل منشأها ذاته
وعلى تقدير الكمال المتصف بالوحدة الكاملة وهى التى تكون فى الذات
والصفات ولايكون للغير مدخل فى الاتصاف بها بل الحمل على الكون
اولى لانه عمل بالحقيقة القاصرة بخلاف الكمال فانه مجاز بذكر الملزوم
وارادة اللازم تأمل قوله الاولى كون الضمير آه اعلم ان الاحتمالات ههنا

ابعد لان ضمير حججه اما ان يكون لله او للنبي وعلى كلا التقديرين اما ان يكون اضافة الساطع الى الحجج بمعنى من او اضافة الصفة الى موصوفها فعلى تقدير كون الضمير لله يفيد ان اية نبينا اعظم من ايات سائر الانبياء اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله تعالى اى المعجزات الدالة على صدق الانبياء فان الحجة انما يقال باعتبار الغلبة على الخصم او المؤيد بجميع حججه الساطعة بناء على ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ماتقرر فى الاصول فلوكان غير نبينا مؤيدا بالحجة الساطعة لم يكن نبينا مؤيدا بالساطع من بين جميع حجج الله تعالى او بجميع الحجج الساطعة لكن عبارة المحشى ناظرة الى التقدير الاول اعنى كون الضمير راجعا الى الله تعالى و اضافة الساطع الى الحجج بمعنى من حيث قال ليفيد ان اية نبينا ولم يقل ايات نبينا وعلى تقدير ان يكون الضمير لمحمد عم ينبغى ان يحمل اضافة الساطع الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف ليفيد التمدح بان نبينا مؤيد بحجج جميعها ساطعة بخلاف ما اذا كانت بمعنى من فانه يخ عن هذا التمدح اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع الحجج التى اظهرت على يده بل لامدح فيه اذ سائر الانبياء اما مؤيد بحجة ساطعة من بين جميع حججهم أو حججهم متساوية فيلزم تساويهم معه اوفضلهم عليه ولذلك فرع المحشى على تقدير كون الضمير لمحمد عم قوله فبساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب وبما ذكرنا اندفع ما قيل انه على تقدير ان يكون الضمير لله افادت ان آية نبينا اعظم من ايات سائر الانبياء انما يتم اذا كان فى العبارة اشعار بان سائر الانبيا لم يؤيدوا بامثال هذه البراهين فى السطوع والظاهر انها غير مشعرة لانه اذا كان الجمع المضاف للاستغراق كما هو الاكثر فاشعار العبارة بها ظ لان المتبادر من الساطع من بين جميع الحجج ان يكون سطوعه بالنسبة الى كلها كما يقال هذا الشجر مرتفع من بين الاشجار اى بالنسبة الى كلها نعم انها لا تدل عليه بطريق القطع لكن المقام خطابى يكفى فيه الظن

قال

قال المحشي المدقق فى توجيه قوله ليفيد ان اية نبينا اعظم من ايات سائر الانبيأ بناء على ان المراد با فراد الحجج التى جمعت هى با لقياس اليها حجة كل واحد من الانبيأ بان يكون جميع حجج هذا النبي فردا وجميع حجج نبي اخر فردا اخر وهكذا فكانه قال بساطع جميع حجج الله التى اكرم بها الانبياء وعلى ان الاضافة للاستغراق والالم تفد اعظمية اية نبينا على آيات سائر الانبياء على مالايخفى وليس المراد كل واحد واحد من حجج الله مطلقا ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك والايصير المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله وان كان بعضها حجة نفسه وح لايفيد سطوع جميع حججه بل سطوع بعضها والحق هو الاول على مانقل عنه فى الحاشية على قوله فبساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب من قوله فالمعنى الحجج الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه اقول لايخفى انه لاحاجة الى تكلف اعتبار جميع حجج نبى حجة واحدة وجعلها فردا من الحجج التى جمعت بالقياس اليها بل الظاهر ان المراد كل واحد واحد من حجج الله تعالى التى جاءت بها الانبياء واما عدم افادته ح سطوع جميع حجج نبينا فلا يضر لان الحق التمدح واظهار شرف مرتبة على سائر الانبياء وهو حاصل لان حجته ساطعة على جميع الحجج وان كان بعض تلك الحجج حجة نفسه بخلاف حجج سائر الانبياء ويدل على ذلك قوله ليفيد ان اية نبينا آه بافراد لفظ الاية ومانقل من الحاشية على قوله فبساطع حججه انما هو على تقدير ان يكون الضمير لمحمد م فانه ح لولم يجعل من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لايفيد التمدح واظهار شرفه على سائر الانبياء على ماقررنا فتأمل قوله اما على توهم اماه الفرق بين توهم اماوتقديرها ان معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة فى النظم بواسطة اعتباره بها فى امثال هذا المقام فيكون حكما كاذبا ومعنى التقدير انها مقدرة فيه ويجعل فى الاحكام كالمذكورة فهو حكم مطابق للواقع و بالجملة كلا الوجهين ذكرهما السيد قدس سره وتبعه من جاء بعده لكن الشيخ الرضى صرح بان

تقديرا اما مشروطة بكون ما بعد الفاء امرا او نهيا وما قبلها منصوبا به كقوله تعالى وربك فكبر والاولى ان يقال اتيان الفاء لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ الرضى فى قوله تعالى واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا قوله بطريق تعويض الواو متعلق بالتقدير اذ لا يجوز الجمع بينها و بين اما لانها فى اوائل الكتب اما من الاقتضاب او فصل الخطاب كما هو المشهور وكلاهما يقتضيان الانقطاع عما قبله واما على تقدير التوهم فالواو اما العطف الجملة على الجملة بناء على ان هذه الجملة لانشاء مدح العلم والمختصر او على ان جملة الحمد والصلوة اخبارية لما ان الاخبار بالحمد يستلزم الحمد و بالصلوة يدل على التعظيم واما العطف القصة على القصة والجامع ان السابق تمهيد للتأليف وهذا بيان لسببه والظرف معمول أقول المفهوم من السياق قوله كما وقع فى عبارة المفتاح حيث قال ولما بعد فان خلاصة الاصلين اه ذكر بعض المحققين انه اذا قصد باما ضبط الاجمال بعد التفصيل يكون بمنزلة ان يقول و بالجملة فيجوز الجمع بينها وبين الواو وفائدتها تاكيد مضمون الكلام وما وقع فى المفتاح من هذا القبيل يؤيده قوله خلاصته واما اذا كان من الاقتضاب او فصل الخطاب كما فيما نحن فيه فلا يجوز قوله القوعد جمع قاعدة وهى الاساس يعنى ان القاعدة ههنا بالمعنى اللغوى لا الاصطلاحى اعنى القضية الكلية المنطبقة على احكام الجزئيات قوله لان العقائد حاصله ان العقائد سواء كان العقل كافيا فى اثباتها ولا يتوقف اثباتها على الشرع كمسئلة وجود الواجب وعلمه وقدرته وكلامه وارادته او لا يكون كافيا كمسئلة الحشر واحوال الجنة فان ثبوت امثال هذه انما هي بالشرع يجب ان ياخذ جميع تلك العقائد من الكتاب والسنة ليعتد بها و يعتمد عليها والا لكانت كمسائل الحكمة الالهية العقلية الصرفة التى لا تصلح للاعتداد اذ كثيرا ما يحكم العقل بمقتضيات الوهم التى يجب تنزيه الله تعالى عنها واذا كانت من حيث الاعتداد موقوفة على الكتاب والسنة يكون الكتاب والسنة اساسا لها

والحال

والحال ان ثبوت الكتاب والسنة يتوقف على المسائل الكلامية من كون
الواجب موجودا قادرا عالما مريدا ومرسلا للرسل ومصدقا لها اذ لو لم يثبت
كل منها لم يثبت الكتاب والسنة كما لا يخفى فيكون الكلام اساسا للكتاب والسنة
اللذين هما اساسان للعقائد الاسلامية نقل عنه فان قلت اولا ان العقائد
من الكلام وكون الكلام اساس اساسها يقتضى كون الشئ اساسا لنفسه اذ لا
يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية وثانيا ان الكلام اساس العقائد
لان اساس الاساس اساس والكتاب اساس علم الكلام لان العقائد من الكلام
فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقائد فالقرينة الثانية يشمل
الكتاب والسنة مثل الاولى قلت اولا الحصر المذكور مم وان سلم فالعقائد
بحسب اعتدادها يتوقف على الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ذاتها
وثانيا ان المتبادر من اساس الشئ وهو الاساس بالذات وان سلم فاساس الفن
ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد و
الكتاب انما هو اساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون اساسا لاساسها من
حيث اساس فليتامل انتهى فاذكره اولا ابطال للتوجيه المذكور لكونه اساس
الاساس بانه مستلزم اساسية الشئ لنفسه لان جميع العقائد على ما ذكرتم
يتوقف على الكتاب وهو لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية فلا بد ان
يراد بالمسائل التى جعلتموها اساسا له تلك المسائل الاعتقادية فيلزم ان يكون
بعض العقائد اساسا بجميعها ومن جملتها ذلك البعض فيلزم اساسية الشئ
لنفسه ولا يخفى ان قوله العقائد من الكلام مما لا يحتاج اليه اللهم الا ان يقال
المق منه الاشارة الى انه كما يلزم اساسية العقائد لنفسه كذلك يلزم اساسية
الكلام لنفسه وذلك لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب
اساس الكلام والكلام اساس له فيكون الكلام اساسا لنفسه وما ذكره ثانيا
منع لافادة القرينة الثانية للترقى وحاصله ان الكلام اساس العقائد لانه اساس
الكتاب الذى هو اساس العقائد واساس الاساس اساس والكتاب اساس
الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقائد

فالقرينة الثانية في اشتمالها الكتاب والسنة كالاولى فلا يفيد الترقي في المدح واجاب اولا عن الاعتراض الاول بان الحصر المستفاد من قوله اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية ممنوع اذ كما يتوقف عليها يتوقف على مبادي تلك المسائل وعلى مباحث النظر ايضا فالمراد بالمسائل الكلامية مبادي تلك المسائل او مباحث النظر فلا يلزم اساسية الشئ لنفسه لكن لما كان في منع الحصر المذكور نوع مكابرة اذ ثبوت الكتاب والسنة انما يتوقف بالذات على ثبوت الواجب وارادته وقدرته وكلامه على ما سيجئ واما على مباديها فانما هو بالواسطة فجعل الكلام اساس الاساس باعتبار مباديها دون نفسها تحكم وكذا جعله اساسا باعتبار مباحث النظر يستلزم ان يكون المنطق واصول الفقه اساس اساس العقائد لما ان مباحث النظر جزء منه على ان في توقف الكتاب على مباحث النظر نظر قال ان سلم آه اى ولو سلم الحصر المذكور فنقول الفرق بالاعتبار متحقق لان العقائد من حيث الاعتداد يتوقف على الكتاب والكتاب يتوقف عليهما من حيث ذاتها فاللازم توقف العقائد من حيث الاعتداد على نفسها من حيث الذات ولا استحالة فيه قال المحشي الفاضل في توجيه منع الحصر لا نم ان الكتاب لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية لم لا يجوز ان يثبت الكتاب باعجازه بسبب بلاغته الظاهرة لاهل البلاغة انتهى اقول في توجيه المنع بهذا الطريق يضر الموجه لانه ح لا يتوقف الكتاب على المسائل الكلامية اصلا فلا يكون اساس اساس العقائد على ان الاعجاز بسبب البلاغة انما يدل على انه خارج عن طوق البشر واما كونه من الله فموقوف على ثبوت انه موجود قادر مريد متكلم وسيجئ تفصيل هذا واجاب ثانيا عن الاعتراض الثاني بمنع المقدمة الاولى اعني قوله الكلام اساس العقائد بسند ان المتبادر من الاساس ما يكون اساسا بالذات والكلام ليس اساس العقائد بالذات بل بالواسطة وبمنع المقدمة الثانية اعني قوله والكتاب اساس الكلام بسند ان اساس الفن ما يتوقف كله لا بعض مسائله والا لزم ان يكون المنطق اساس

الكلام بل علوم العربية لانه يتوقف بعض مسائله عليها بل الكلام
اساس نفسه لتوقف بعض مسائله على بعض آخر منه ولئن سلمنا كلتا
المقدمتين فاساس الكتاب هو نفس العقائد والكتاب انما هو اساس العقائد
من حيث الاعتداد فلا يكون اساسا لاساس العقائد من حيث هو اساس
وفيه ان معنى اساسيته هو التوقف من اى جهة كانت فاعتبار قيد الحيثية
ليس بواجب فى كونه اساس الاساس ولعل اراد بقوله فليتأمل قوله ففى هذه
القرينة ترق فى المدح تفريع على ما سبق يعنى اذا كان المراد بالقواعد الكتاب
والسنة ففى هذه ترق فى مدح الكلام ليس فى قوله مبنى علم الشرايع والاحكام
لان القرينة الاولى شاملة للكتاب والسنة لكونهما ايضا مبنى الاحكام الشرعية
العملية بل كونهما مبنى لها اولا وبالذات لاستنباطها منهما وكونه اساسا لها
باعتبار توقفهما عليه بخلاف الثانية فانها غير شاملة للكتاب والسنة اذ
لا يصدق عليهما اساس اساس عقائد الاسلامية قال الفاضل المدقق وفيه ان
قوله هو علم التوحيد بالضمير الدال على الحصر يدل على ان الاولى مختص
بعلم التوحيد والصفات غير متناولة للكتاب والسنة وان الثانية وان كان
على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترقى بالوجه المذكور فى القرينة
الثانية انتهى ولا يخفى ان هذا الاعتراض بعد تسليم دلالة الضمير على
الحصر المذكور انما يرد لو قدم الاخبار على العطف فيكون القصر بالنسبة
الى كل من القرينتين واما لو كان العطف مقدما على الاخبار فح يكون
القصر بالنسبة الى مجموع القرينتين ولاشك انه قصر حقيقى وليس غير
الكلام متصفا بمجموع ما فى القرينتين قوله ويمكن ان يقال آه يعنى
ان المراد بالقواعد الادلة التفصيلية وهى الادلة العقلية والنقلية
المذكورة فى بيان تلك العقائد على التفصيل والكلام اساس لتلك الادلة
بناء على ان استلزامها لتلك العقائد وصحتها وفسادها يعرف بالكلام
لان مباحث النظر جزء منه على ما اختاره المتأخرون فيكون اساس اساس
العقائد قال بعض الفضلاء وفيه انه انما يفيد مدح كلام المتأخرون حيث

حيث جعلوا مباحث النظر جزأ منه لا كلام القدماء مع ان المختصر فيه
وانه يلزم ان يكون المنطق اساس عقائد الاسلام وايضا المبين فى مباحث
النظر انما هو عوارض المبادى لا انفسها واعلى العلوم ما يبين فيها انفسها
والا يلزم ان يكون المنطق اعلى من الالهى ولم يقل به احد و به صرح
قدس سره فى حواشى العضدية فتأمل انتهى قوله بناء على ان مباحث
النظر آه الاولى ان يقال بناء على ان اثبات الادلة واقامة الدلائل عليهما انما
هو فى الكلام حتى لا يرد عليه ما سبق والذى يخطر بالبال فى توجيه عبارة
الش وارجوا ان يكون هو الاظهر ان المراد من القواعد القضايا الكلية
التى يتوقف عليها العقائد من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض
والكلام اساس لتلك القواعد لانها تبين فيه بالدلائل العقلية وللفضلاء
فى توجيه عبارة الش وجوه كثيرة تركناها مع ما يرد عليها مخافة الاطناب
قوله اى علم يعرف فيه ذلك آه اى المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب
وصفاته قال بعض الافاضل وهو كلام اهل السنة والجماعة لا المعتزلة
لانهم نفوا الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف وفيه ان المعتزلة
لم ينفوا الصفات بمعنى عدم البحث عنها حتى يكون كلامهم علم يعرف
فيه التوحيد دون الصفات بل نفيهم بمعنى عدم اثباتها زائدة على الذات
فيصدق على كلامهم انه علم متعلق بالتوحيد والصفات لانه يبحث
فيه عن احوال الصفات بانها ليست زائدة على ذات الواجب قوله
فنسبة الوسم آه حيث قال الموسوم بالكلام قيل هذا ناظر الى التوجيهين
معا يعنى ان الش انما اورد الموسوم بعد قوله علم التوحيد بناء على ان
لفظ الكلام كان اشهر اسماء الكلام وعندى انه ناظر الى التوجيه الاخير
ودفع الاعتراض نشأ منه وهو انه اذا كان علم التوحيد و الصفات لقباله
فلا معنى لنسبة الوسم الى الكلام بل الواجب ان يقول الموسوم بعلم
التوحيد والصفات والكلام فتخصيص الوسم يدل على انه لم يرد المعنى
اللقبى ودفعه المحشى بقوله فنسبة الوسم آه يعنى انما نسب الوسم الى

الكلام

الكلام مع كون كل منهما علما له لاشتهاره به فيكون قوله الموسوم بالكلام صفة موضحة له بمنزلة عطف البيان كما يقال جاءني ابو حفص الموسوم بعمر قوله من فوائده اشارة الى ان فوائده كثيرة كما ذكر فى شرح المواقف آه قوله فان الشريعة آه اى الاحكام التى شرع الله تعالى لعباده من الاعتقاديات والعمليات من حيث انها تطاع يقال لها دين يقال دانه اى ذله واطاعه ومن حيث انها يكتب ملة يقال املت الكتاب وامليته اى كتبته ففى اضافة النجم الى الملة والدين اشارة بانه مقتدى اهل العلم والعمل لان الكتابة شعار العلماء والعمل شان الاتقياء وفى تاخير الدين عن الملة اشارة الى شرف العلم على العمل قوله والاملال بمعنى الاملاء آه نقل عنه هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال كيف يقال الشريعة من حيث انها تملى ملة والحال ان الملة من المضاعف والاملاء من الناقص قوله سميت آه يعنى ان دار الاسلام مركب اضافى سميت الجنة به اما لان اهلها سالم عن الافات او لانهم مخاطبون بالسلام وعلى هذين التقديرين يكون لفظ السلام مصدرا او لان السلام من اسماء الله تع اضيف الجنة اليه تشريفا لها كما يقال بيت الله للمسجد الحرام فح يكون لفظ السلام صفة مشبهة قوله ومعنى هذا الاسم هو الذى منه السلامة اى فى المبدأ او به السلامة اى فى المعاد او معناه ذو السلامة عن جميع النقائص قوله فوجه التخصيص يعنى اذا كان السلام من اسماء الله فوجه تخصيص اضافة الدار اليه دون اسم آخر ظ لان معنى الاسم هو المعطى للسلامة والجنة دار السلامة ففى كل منهما معنى السلامة قوله كناية عن الاعراض لان المعرض عن الشئ يطوى كشحه عنه فذكر اللازم الذى هو طى الكشح واراد الملزوم وهو الاعراض ويجوز ان يكون استعارة تخييلية مرشحة بان شبهه فى نفسه المقال بماله كشح فاثبت الكشح تخييلا ورشحه بالطى والمآل واحد قوله ولما تعدد المتبوع آه نقل عنه وهذا جواب سؤال مقدر وهو ان الاعراب للتابع

والبدل واحد فلم تعدد الاعراب ههنا فاجاب بقوله ولما تعدد آه وحاصله ان المتبوع ايضا متعدد معنى فكانه ذكر كلا من المتبوعين على حدة وعقبه تابعه قوله بان الجملة الثانية انشائية آه يعنى ان الجملة الثانية وهى قوله نعم الوكيل جملة انشائية لان افعال المدح وضع لانشائه والجملة الاولى اعنى قوله وهو حسبى جملة اخبارية فلا يجوز عطف احديهما على الاخرى بالواو لكمال الانقطاع وكذا لا يجوز عطفه على حسبى اما على تقدير عدم التأويل فلانه يلزم عطف الجملة على المفرد وهو غير جائز لما مر واما على تقدير تاويله بحسبنى فلانه وان حصل المناسبة بينهما بان كلا منهما جملة فعلية لكن الاولى خبرية والثانية انشائية على هذا التقدير ايضا قوله ورد عليه آه يعنى ان الجملة الاولى وان كانت خبرية صورة لكنها واقعة فى محل الدعاء والمق منه انشاء الكفاية لا الاخبار بانه تع كاف فى نفس الامر وهو ظ قال بعض الافاضل نقل الكلام حـ الى عطفه على قوله والله الهادى وان جعل ذلك لانشاء المدح فينقل الكلام الى عطفه على قوله تحاولت وجعله انشاء لشرحه بعيد جدا اقول جملة والله الهادى ليس معطوفا على جملة تحاولت حتى يلزم البعد بل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية كما فى قوله وان الثمانين وبلغتها فكانه قال اللهم اهدنى الى سبيل الرشاد واعطنى العصمة والسداد وعدل الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما فى الحمد لله قوله وايضا يجوز عطف القصة على القصة آه معنى عطف القصة على القصة على ما بينه السيد الشريف ناقلا عن صاحب الكشاف ان يعطف جمل مسوقة لغرض على جمل مسوقة لغرض آخر لمناسبة بين الغرضين فكلما كانت اشد كان العطف احسن من غير نظر الى كون الجمل خبرية او انشائية فعلى هذا يشترط فى عطف القصة على القصة ان يكون كل من المعطوف والمعطوف عليه جملا متعددة وههنا ليس كذلك ولعل المحشى اراد بعطف القصة على القصة عطف حاصل مضمون احدى الجملتين على حاصل مضمون الاخرى

من غير نظر الى اللفظ وهذا العطف مما جوزه الش فى شرح التلخيص
فى بحث الفصل والوصل ووصفه بالدقة والحسن وايده بمثال اورده
صاحب الكشاف وهو زيد يعاقب بالقيد والازهاق و بشر عمروا بالعفو
والاطلاق وانبرده السيد السند هذا لكن بقى ههنا بحث وهو ان الش
انما رد هذا العطف فى عبارة التلخيص ولا يمكن جعل وهو حسبى فيه
انشاء ولا يقول صاحبه بعطف القصة على القصة بشئ من المعايين
على مانص عليه الش فى بحث الفصل والوصل فلا يتم جواب المحشى من
قبله نعم لوكان قصد الش رد هذا العطف مطلقا لتم لكنه ليس كذلك
كيف وقد اعترف به فى شرح الكشاف ووقوعه فى القران نحو واويهم جهنم
و بئس المهاد قوله ورده بعض الفضلاء آه اى رد سيد المحققين رد الش
هذا العطف فى حاشيته على شرح التلخيص بانه يجوز عطف نعم الوكيل
على مجموع هو حسبى بان يقدر المبتدأ فى المعطوف اما مقدما ليناسب
المعطوف عليه اى هو نعم الوكيل فيكون المخصوص مقدما على نعم الوكيل
نحو زيد نعم الرجل على ما صرح به صاحب المفتاح وغيره من ان المخصوص
مقدم عليه واما مؤخرا اى نعم الوكيل هو ويكون المخصوص المؤخر مبتدأ
على مذهب من يجعله مبتدأ وانما لم يتعرض السيد السند لهذا الاحتمال
لانه لا يتم على مذهب من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف بخلاف
الاحتمال الاول اذ لا خلاف فى انه اذا كان مقدما فهو يتعين للابتداء ولا يخفى
عليك انه بعد تقدير المبتدأ ولم يؤل نعم الوكيل بمقول فى حقه ذلك يكون
الجملة ايضا انشائية ان الجملة الاسمية التى خبرها انشائية انشائية كما ان الجملة
التى خبرها فعل فعلية بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بين نعم الرجل
زيد وزيد نعم الرجل فى ان مدلول كل منهما نسبة غير محتملة للصدق
والكذب و بعد التأويل لا يكون المعطوف جملة نعم الوكيل بل جملة متعلقة
خبرها نعم الوكيل واعتراض الش انما هو فى عطف نعم الوكيل على انه
بعد التأويل يفوت انشاء المدح العام الذى وضع افعال المدح لانشائه

بل يصير لاخبار المدح الخاص و هو انه مقول فى حقه نعم الوكيل
قوله وايضا يجوز اه يعنى ثم قال بعض الفضلاء فى رد الش بانه يجوز عطف
نعم الوكيل على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبنى لانه وان كان اخبارا
لكن له محل من الاعراب لوقوعه خبرا لهو و يجوز عطف الانشأ على
الاخبار الذى له محل من الاعراب فان قلت الموجب لمنع العطف كمال
الانقطاع وهو باق فى صورة تكون للاخبار محل من الاعراب فما الوجه
فى جوازه قلت الوجه ان الجمل التى لهما محل من الاعراب واقعة موقع
المفردات لان نسبها ليست مقصودة بالذات فلا التفات الى اختلافها
بالانشائية والاخبارية بل الجمل ح فى حكم المفردات التى وقعت موقعها
فيجوز عطف تلك الجمل بعضها على بعض كالمفردات ومن هذا تبين
وجه جواز عطف الجمل التى لها محل من الاعراب على المفرد و بالعكس
فح يجوز عطف جملة نعم الوكيل على حسبي بلا تأويل بيحسبنى لانها
جملة لها محل من الاعراب صرح به السيد السند فى حاشية المطول هذا
وقد ذكر الشيخ الرضى ان نعم الرجل بمعنى المفرد وتقديره اى رجل جيد
فح لا اشكال فى عطفه على حسبي قوله و يدل عليه قطعا اى يدل على ان
عطف الانشأ على الاخبار الذى له محل من الاعراب جائز فى قوله تعالى قالوا
حسبنا الله ونعم الوكيل فان نعم الوكيل معطوف على حسبنا الله وهو
اخبار له محل من الاعراب لانه مقول قالوا قوله لان الواو من الحكاية لامن
المحكى دفع لما يتوهم انه لم لا يجوز ان يكون مجموع الجملتين مقول قالوا بثبوت
الواو بينهما بان يكون المقول على سبيل الحكاية حسبنا الله ونعم الوكيل
فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب ووجه
الدفع ان الواو من الحكاية اى من كلام الحاكى اى قالوا حسبنا الله
ونعم الوكيل ولا يجوز ان يكون من كلام المحكى لانه لا يصح العطف ح
اذ يلزم عطف الانشأ على الاخبار فيما لا محل له من الاعراب ابتدأ و بل
بعيد وهو ان يقال تقديره وقلنا نعم الوكيل ومثل هذا التقدير لا يلتفت

اليه

اليه لعدم انسياق الذهن اليه ولا القرينة دالة عليه مع انه لا مناسبة بين
مفهومى الجملتين على وجه يحسن العطف بالواو قوله ولبس هذا مختصا
بما بعد القول حتى يتوهم ان الجواز المذكور فيما اذا كان بعد القول لان مصحح
العطف هو انه اذا كان للجملة محل من الاعراب فيكون بمنزلة المفرد الذى
وقعت فى موقعه وهو مشترك فى جميع المواد وليس مختصا بما بعد القول على
مايشهد به حسن قولنا زيد ابوه عالم و ما اجهله فان جملة و ما اجهله
لانشأ التعجب عطفت على ابوه عالم وهو خبرية قوله ويرد عليه اى على
ماقاله بعض الفضلاء من ان الاية دالة على جواز العطف المذكور قطعا
انه يجوز ان يكون الواو من القول المحكى و يكون مدخول الواو معطوفا على
ماقبله بتقدير المبتدأ اما مؤخر اليناسب المعطوف عليه فان حسبنا خبر
والله مبتدأ لان الحسب بمعنى المحسب واضافته الى ضمير المتكلم لفظية والا
فالمبتدأ والخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدأ على الخبر فى كلام
البلغاء بقرينة ذكره فى المعطوف عليه ومجئ حذفه فى الاستعمال وانتقال
الذهن اليه واما مقدما رعاية لقرب المرجع مع ماسبق و بما ذكرنا اندفع
ماقاله الفاضل المحشى من ان تقدير المبتدأ مقدما تأويل بعيد اذ المشهور
تقدير المخصوص بالمدح مؤخرا وعلى هذا يكون من قبيل عطف الانشأ
على الاخبار واما تقدير المبتدأ فى قوله وهو حسبى ونعم الوكيل فليس
ببعيد لان المبتدأ مذكور فى المعطوف عليه مقدما على الخبر بخلاف
حسبنا الله اذ لم يذكر فيه اسم الله مبتدأ مقدما على الخبر لان التأويل
المذكور انما يكون بعيدا اذا لم يكن قرب المرجع داعيا الى تقديره مقدما
كما ان تقديمه فى المعطوف عليه قرينة على تقديره فى المعطوف مقدما
فى فهو حسبى الله ونعم الوكيل وعلى تقدير التأخير لا يكون من عطف الانشاء
على الاخبار على احد المذهبين وهو ان يكون المخصوص المقدر مبتدأ
وهذا القدر كاف لنفى قطعية دلالته قوله او بعطفه يعنى يجوز ان لا يكون
الواو من الحكاية و يكون نعم الوكيل معطوفا على حسبنا الذى هو

خبر مقدم على المبتدأ فيكون من عطف الجملة التى لهـا محل من الاعراب لانه حينئذ يكون خبرا عن المفرد والسيد السند قدس سره يجوز عطف الجملة على المفرد اذا كان لها محل من الاعراب على ما صرح به فى حاشيته على شرح التلخيص لا من عطف الانشا على الاخبـار هذا ثم بعد تسليم كون الواو من الحكاية لا يدل على الجواز المذكور قطعا لجواز ان يكون قالوا مقدرا فى المعطوف بقرينة ذكره فى المعطوف عليه فيكون من عطف الجملة الفعلية الخبرية على الجملة الفعليـة الخبرية نقل عنه ان تقدير المبتدأ يبطل اصل الاستدلال واما العطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق المذكور انتهى لانه على الاول لا يكون من عطف الانشأ على الاخبار فيما له محـل من الاعراب وعلى الثانى لا يكون الواو من الحكاية واعلم ان ما اورده المحشى انما يرد لو كان معنى قوله قطعيا يقينيا اما لو كان معناه دلالة تقطع مادة الاعتراض ولو الزاما فـلا لانه لا يمكن للمعترض ان يعترف بهذه التوجيهـات اذ لو اعترف بها لم يكن لاعتراضه موقع لجريانها فى حسبى ونعم الوكيل قوله للحكم معان ثلثة آه يعنى قد يطلق الحكم على نفس النسبة الخبرية ايجابية كانت او سلبية وهذا المعنى عرفى وقد يطلق على ادراك تلك النسبة بمعنى ان النسبة واقعة او ليست بواقعة يعنى ادراكها بطريق الاذعان والقبول وهـذا مصطلح المنطقيين واعـلم انه قد حقق ان النسبة الواقعة بين زيد وقائم هو الوقوع بعينه او اللاوقوع كذلك وليس هناك نسـبة اخرى هى مورد الايجـاب والسلب وانه قد يتصور هذه النسـبة فى نفسها من غير اعتبار حصولها او لا حصولها فى نفس الامر بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت او الانتفاء ويسمى نسـبة حكمية ومورد الايجاب والسلب ونسبة ثبوتية ايضا نسبة العام الى الخاص اعنى الثبوت لانه المتصور اولا وقد تسمى سلبية ايضا اذا اعتبر انتفأ الثبوت وقد يتصور باعتبار حصولها او لا حصولهـا فى نفس الامر فان تردد فهو الشك وان اذعن بحصولهـا او لا حصولها فهو التصديق المسمى بالحكم بالمعنى الثـانى عند المنطقيين

فالنسبة الثبوتية يتعلق بها علوم ثلثة اثنان تصور بان احدهما لا يحتمل النقيض والثانى يحتمله والثالث تصديق فقد ظهر ان المعنى الاول اى نسبة امر الى اخر ليس امرا مغايرا للوقوع واللاوقوع كما فهمه المحشى المدقق حيث جعل الوقوع معنى اخر للحكم وان معنى قوله نسبة امر الى اخر تعلق امر الى اخر وقوعا كان او لاوقوعا ان كان الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع او تعلق امر باخر سواء كان مورد الايجاب او مورد السلب ان كانا بمعنى ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة صرح بكلا الاطلاقين الش فى شرح الشرح لمختصر المنتهى وان معنى قوله ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها ادراك ان النسبة الثبوتية واقعة فى نفس الامر اوليست بواقعة فيها ثم انه ذكر السيد الشريف انه يجوز ان يفسر الحكم بالتصديق فقط وان يفسر بالتصديق والتكذيب وهذا بناء على ان اذعان ان النسبة ليست بواقعة اذعان بان النسبة السلبية واقعة وعلى هذا يجوز ان يعرف الحكم بادراك الوقوع فقط دون ان يعرف بادراك الوقوع واللاوقوع معا فما ذكره المحشى المدقق من ان كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها يشعر بان المراد بالنسبة النسبة التقييدية التى يرد عليها الايجاب والسلب لا النسبة التامة الخبرية لان الحكم على تقدير كونها تامة ليس هو ادراك وقوعها فقط ايجابا اوسلبا بل ادراك نفسها على وجه اذعانى كذلك ليس بشئ كما لا يخفى على انك قد عرفت ان ليس لنا نسبة سوى النسبة الوقوع واللا وقوع وهما النسبة التامة الخبرية واما النسبة التقييدية المغايرة لهما فمما لا ثبت له و الا لزم ازدياد اجزاء القضية وتصورات التصديق على ثلثة وقد يطلق على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضا او التخيير وهذا مصطلح الاصوليين من الاشاعرة والخطاب فى اللغة توجيه الكلام نحو الغير وباضافته الى الله خرج خطاب من سواه والمراد به ههنا اما الكلام النفسى لان اللفظى ليس بحكم بل هو دال عليه صرح به السيد السند

ليس بشئ لان ادراكها على وجه الاذعان عين ادراك وقوع النسبة لاشئ آخر على ما حقق السيد السند من ان التصديق هو ادراك الوقوع
مص

قدس سره فى حواشى العضدى سواء فسر الخطاب بما يقع به التخاطب
اى من شانه التخاطب فيكون خطابا فى الازل كما ذهب اليه الشيخ الاشعرى
من قدم الحكم والخطاب بناء على ازلية تعلقات الكلام وتنوعه فى الازل
امرا او نهيا وغيرهما او فسر بالكلام الذى قصد منه افهام من هو
متهيئ لفهمه فيكون خطابا فيما لايزال كما ذهب اليه ابن القطان من ان
الحكم والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه
فى الازل وهذا معنى ماقاله ان الحكم والخطاب حادثان بل جميع اقسام
الكلام يمتنع قدمه مع قدمه او ما خوطب به اى ماثبت بالخطاب وهو الاثر
المترتب عليه كوجوب الصلوة وح يكون المراد بالحكم ماحكم به ومعنى
تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم لا بجميع افعالهم على مايوهم
اضافة الجمع من الاستغراق والالم يوجد حكم اصلا اذ لاخطاب يتعلق
بجميع الافعال فيشمل خواص النبى ع م ايضا لايقال اذا كان المراد
بالخطاب الكلام النفسى ولاشك انه صفة واحدة فيتحقق خطاب واحد
متعلق بجميع الافعال لا نا نقول الكلام وان كان صفة واحدة لكنه ليس
خطابا الا باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب التعلقات فلايكون خطاب
واحد متعلقا بالجميع وخرج بقوله المتعلق بافعال المكلفين الخطابات
المتعلقة باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته كقوله تعالى ولم يكن له كفوا احد
ومعنى الاقتضاء الطلب وهو اما طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو
الايجاب اوطلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم اوطلب الفعل
بدونه وهو الندب اوطلب الترك بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم
طلب الفعل والترك وهو الاباحة وهذا القيد لاخراج خطاب الله
المتعلق بافعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء والتخيير كالقصص المنبئة
لافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تع والله خلقكم وما تعملون
فان قيل اذا كان الخطاب فى الازل متعلقا بافعال المكلفين بالاقتضاء
والتخيير كما قال الشيخ الاشعرى يلزم طلب الفعل والترك من المعدوم وهو

وحينئذ يكون المراد الخ والاولى يمكن
التعريف بالخطاب صح ايجاب الان
الحكم ايجاب مثلا والخطاب بهذا
المعنى اثره واجيب عنه ايضا بان
الحكم هو الايجاب والتحريم
ونحوهما واطلاقه على الوجوب
والحرمة تسامح وايضا الايجاب
والوجوب متحد بالذات متغاير
بالاعتبار فتامل مص

سفه

سفه قلت السفه انما هو طلب الفعل عن المعدوم حال عدمه واما طلبه
منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قدر الرجل ابنا فامره بطلب الفعل حين
الوجود وسيجيء ما يتعلق بهذا البحث قوله كالوجوب والاباحة ونحوهما
من الندب والتحريم والكراهة ان كان المراد بالخطاب ماخوطب به
فطابقة المثال ظ وان كان المراد ما يقع به التخاطب فالحكم ح هو الايجاب
مثلا لا الوجوب الذى هو اثر الايجاب المترتب عليه بالفاء يقال اوجبه
فوجب فالتمثيل ح مبنى اما على المسامحة واما على ماذكره بعض المحققين
من ان الايجاب والوجوب واحد بالذات مختلف بالاعتبار فان الخطاب
اذا نسب الى الحاكم يكون ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل
يكون وجوبا والترتب بالفاء ايضا باعتبار هذين الاعتبارين على ما
ذكره الش فى التلويح قوله وهذا الاخير آه يعنى ليس المراد بقوله
الاحكام الشرعية مصطلح الاصوليين لان المتبادر من الافعال عند
الاطلاق افعال الجوارح المقابلة للاعتبار فلو كان المراد ههنا مصطلح
الاصوليين لم يكن علم الكلام علما بالاحكام الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق
بالافعال بل بالاعتقاد ولو تكلفنا وعممنا الفعل بناء على ان الاعتقاد فعل
القلب يلزم انحصار مسائل علم الكلام فى العلم بالوجوب واخواته من حيث
يقصد به الاعتقاد اذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم
الشرايع والاحكام وبالثانية علم التوحيد ان العلم المتعلق بالخطابات
المتعلقة بالافعال بالاقتضاء والتخيير من حيث انه متعلق بكيفية العمل
يسمى ويختص باسم علم الشرايع والعلم المتعلق بتلك الخطابات من حيث
تعلقه بالاعتقاد يسمى ويختص باسم علم التوحيد والصفات فان
فى التسمية معنى التخصيص ولاشك فى ان معنى تعلق العلم بتلك الاحكام
فى القرينة الاولى كون تلك الاحكام معلومات له كما هو الظ السابق الى الفهم
لا كونها بعضا من معلوماته والا لم يطابق قوله لما انها لا تستفاد الا
من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الا اليها فانه يصير

معناه ح ان تلك الاحكام لما لم يكن مستفادة الامن جهة الشرع ولم يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الى غيرها خص ذلك الاسم بالعلم المتعلق بمعلومات يكون تلك الاحكام بعضا منها ولايخفى ركاكته واذا كان التعلق فى القرينة الاولى من قبيل تعلق العلم بالمعلوم فكذا فى القرينة الثانية فاندفع ماقيل انه يجوزان يكون معنى التعلق فى الثانية كونها بعضا من معلوماته فيصير المعنى والعلم المتعلق بمعلومات تلك الخطابات بعض منها يسمى علم التوحيد فلايلزم حصر مسائل الكلام فى تلك الخطابات على ان بيان الوجوب ونحوه فى الكلام فى غاية الندرة وهو فى مثل قولهم النظر فى معرفة الله واجب ومعرفة الله واجبة فالتعبير عنه بمايتعلق به فى غاية السخافة قوله واستدراك قيد الشرعية آه لان اخذ الخطاب المضاف الى الله فى تعريفه يشعر بكونه شرعيا اللهم الاان يتكلف فى دفع الاستدراك فيحمل على تجريد الاول اى لفظ الاحكام عن الاضافة الى الله ويقال الخطابات الشرعية اويقال فى الثانى اى لفظ الشرعية تاكيد لانه تصريح بماعلم ضمنا اويجعل التعريف تعريفا للحكم الشرعى على مانقل عن اصحاب هذا التعريف لا للحكم المطلق قوله فالمراد يعنى اذا كانت ارادة المعنى الثالث تعسفا فالمراد اما المعنى الاول اعنى النسبة التامة الخبرية وتوجيهه ظ اذيصح حمل العلم فى قوله العلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات على كل واحد من المعانى الثلثة للعلم اعنى التصديقات بالمسائل ونفس المسائل والملكة الحاصلة عنها بلاتكلف فعلى الاول وهو الاظهر يكون من قبيل تعلق العلم بالمعلوم وعلى الثانى يكون من قبيل تعلق الكل بالجزء اذ النسبة جزء المسئلة وعلى الثالث من قبيل تعلق المسبب بالسبب بخلاف المعنى الثانى فانه لايتأتى فيه التوجيهات الثلث بلاتكلف كما سنطلع عليه نقل عنه و يؤيده قوله فيمايجيء وسموا مايفيد معرفة الاحكام فان المراد بالحكم هنالك هو الاول قطعا اذلامعنى لافادة معرفة التصديق قوله اوالثانى آه يعنى

ان

ان المراد اما المعنى الثانى وهو ادراك تلك النسبة فح لابد ان يجعل العلمان
فى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع والعلم المتعلق بالثانية آه
عبارة عن المسائل فالمعنى المسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بكيفية العمل
يسمى علم الشرايع والمسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاعتقاد يسمى
علم التوحيد فح يكون التعلق تعلق المعلوم بالعلم او يجعل العلمان عبارة
عن الملكة فانه يطلق العلم على الملكة كما يقال فلان يعلم النحو فيصير المعنى
الملكة الحاصلة من تلك الادراكات وح يكون التعلق تعلق المسبب بالسبب
اذ الملكة انما يحصل بسبب تلك الادراكات وانما قلنا لابد ان يجعل العلمان
عبارة عن المسائل او الملكة اذ فى حملهما على التصديقات بالمسائل
يحتاج معنى التعلق الى التكلف بان يقال مجموع التصديقات المتعلقة
بالتصديقات الشرعية العملية بمعنى ماهى متألفة منها يسمى علم الشرايع
ومجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية يسمى علم التوحيد
او يقال العلمان عبارة عن التصديق على مذهب الامام فيكون المعنى
التصديقات المتعلقة بالاحكام العملية تعلق الكل بالجزء يسمى علم
الشرايع والتصديقات المتعلقة بالاحكام الاعتقادية يسمى علم التوحيد
والصفات وهذا حاصل مانقل عنه وجه الجعل هو عدم التكلف
فى معنى التعلق ح اذ لايخفى ان جعل جملة التصديقات متعلقة بما هى متألفة
منه اعنى التصديقات المخصوصة او جعل التصديق على مذهب الامام
متعلقا بالحكم الذى هو جزء منه تكلف محض انتهى قوله وعلى التقديرين
اى سواء كان المراد المعنى الاول او الثانى معنى الشرعية مأخوذ من الشرع
بان لايخالف القطعيات بالنسبة الى فهم الاخذ لا ما يتوقف عليه بمعنى
انه لايدرك لولا خطاب الشارع والا لزم خروج اكثر المسائل الكلامية
عن المقسم لان وجوده وعلمه وتوحيده وغير ذلك لايتوقف على
الشرع لكن يجب اخذها ايضا منه ليصلح للاعتداد اذ كثيرا ما يعارض
الوهم العقل فيوقعه فى المهلكة كالالهى للفلاسفة بخلاف ما اذا كان

يعنى ماهى الخ اشارة الى ان المراد من
التعلق بالكسر هو الكل المجموعى
ومن التعلق بالفتح هو الافرادى
فلا يلزم اتحادهما وانما يلزم اذا اريد
منهما المجموعى او الافرادى فان
قلت فاذا عكس الامر لا يلزم فلم
اختير من الاول المجموع قلت دفعا
لتسمية كل واحد من المسائل العلم
وهو خلاف المشهور فتأمل
معص

مؤيدا بالوحي المفيد الحق اليقين فانه لا مدخل للوهم فيه قوله ان اريد به
مطلق التعلق آه اى ان اريد به كون الشئ منسوبا الى اخر على اى
وجه كان فالامر فى صحة معنى التعلق فى كلا الموضعين ظ اذ يجوز ح
ان يعتبر التعلقان متغايرين فيكون تعلق الحكم بكلا المعنيين بكيفية العمل
من قبيل تعلق العارض بالمعروض لكونها احد طرفيه وتعلقه بالاعتقاد
من قبيل تعلق ذى الغاية بالغاية لانه المق منها فلا حاجة الى التأويل
فى قوله بالاعتقاد واما قول الفاضل المحشى من انه على تقدير ان يكون
المراد بالحكم ادراك النسبة يجب تاويل الاعتقاد بالمعتقدات وان اريد
مطلق التعلق اذ لا معنى لتعلق الادراك بالاعتقاد الذى هو الادراك
فليس بشئ اذ لاشك فى صحة قولنا الادراكات التى يقصد التصديق منها
فقط لا العمل يسمى علم التوحيد والصفات فان غاية العلوم الغير الالية
حصولها فى نفسها كما حققه السيد السند قدس سره فى حاشية شرح المطالع
قوله وانما لم يعتبر التعلق آه يعنى ان اريد مطلق التعلق فكما انها تتعلق بكيفية
العمل تتعلق بنفس العمل ايضا لكونه معروضها ايضا فلم يعتبر
بالنسبة الى نفس العمل للاشارة الى نكتة وهى ان تعلقها بالعمل من حيث
الكيفية فان الاحكام الفقهية انما يتعلق بفعل المكلف من حيث الوجوب
والندب ونحوهما بخلاف اكثر الاحكام الثانية اعنى ما يتعلق بالاعتقاد
فان تعلقها بنفس الاعتقاد لا باعتبار كيفيته وانما قال عامة الاحكام
لان بعض الاحكام متعلق بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الله تع واجبة
اى الاعتقاد بوجوده وصفاته واجب فيكون متعلقا بكيفية الاعتقاد وهذا
حاصل ما نقل عنه بقوله يعنى ان اريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى
نفس العمل والى كيفيته لكن الثانى اولى وفيه اشارة الى نكتة وقد وقع
فى شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب اولى من عبارته
انتهى ومما ينبغى ان يعلم ان المراد بالكيفية على هذا التوجيه العوارض
الذاتية للعمل لا الصحة او الاتيان به على الوجه المشروع والا لم يصح قوله

وتعلق

يعنى ان اريد به مطلق التعلق اى اعم من تعلق النسبة بطرفيها او التصديق بالقضية من تعلق النسبة بالعرض من التدوين اى تدوين تلك الاحكام وليس مراده انه اعم من تعلق المعلوم بالعلم والا لخرج الفقه بقيد التعلق بالاعتقاد ولان نسبة الفقه ايضا متعلقة بالاعتقاد وبهذا المعنى وان لم يكن ذلك الاعتقاد غرض الفقهاء من التدوين مع ان هذا القيد مسوق لاخراج الفقه عن تعريف علم الكلام فافهم كلنبوى

وتعلق عامة الاحكام الثانية آه لانها ايضا متعلقة بتصحيح الاعتقاد والاتيان به على الوجه المشروع وليس معنى قوله تعلقها بالعمل من حيث الكيفية ان تعلقها به من حيث انه مقيد بهذه الحيثية ومعتبر معها كما فى قولهم الانسان موضوع الطب من حيث الصحة والمرض حتى يرد انه يلزم ان لا يكون الكيفية عبارة عن الاحوال المبينة فى الفقه بل قيد للموضوع وتتمة له بل معناه ان تعلقها به من حيث انه يثبت له الكيفية وانها من عوارضه لا من حيث ذاته ولا من جهة اخرى فتدبر قوله وان اريد به آه اى وان اريد بالتعلق التعلق المخصوص وهو تعلق الاسناد بطرفيه على تقدير ان يكون الحكم نفس النسبة فمعنى تعلقه بكيفية العمل ان الكيفية والعمل طرفان او تعلق التصديق بالقضية على تقدير ان يكون الحكم ادراك النسبة فمعنى تعلقه بكيفية العمل انه ادراك الكيفية المثبتة للعمل ففى قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل لا حاجة الى التاويل ولكن يجب التاويل فى قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد اذ الاعتقاد ليس طرفا للنسبة ولا قضية وهو ان المراد بالاعتقاد المعتقدات اى ما يتعلق به الاعتقاد فى الجملة سواء كان بالذات كتعلقه بالنسبة او بالواسطة كتعلقه بالطرفين فانه متعلق بهما بواسطة النسبة كما بين فى محله فلا يرد ما ذكره المحشى المدقق من ان تعلق النسبة بالمعتقد بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه ممنوع لان المعتقد هو نفس النسبة او مجموع الطرفين والنسبة لا كل واحد من الطرفين ولا كلاهما بدون النسبة كما لا يخفى قوله فيه اشارة آه يعنى اذا كان المراد تعلق الاسناد بالطرفين او تعلق التصديق بالقضية فلا بد من ذكرهما لكن فى اعتبار تعلقه بالكيفية المضافة الى العمل اشارة الى نكتة وهى ان موضوع الفقه العمل لان المتبادر من تعلق الاسناد والتصديق بكيفية العمل كونها مسندا ومثبتا والعمل مسندا اليه ومثبتا له بناء على انهم اذا عبروا عن الحكم الخبرى بالنسبة التقييدية اضافوا المحكوم به الى المحكوم عليه كما قالوا معنى قولنا زيد ابوه قائم زيد قائم الاب فيكون الكيفية

وهو ان المراد الخ اقول وحاصل تعريف الاصلية حينئذ انها الاحكام التى تتعلق بالمعتقد تعلق بالنسبة بطرفيها او تعلق التصديق بالقضية ولا يخفى انها صادقة على الاحكام الفرعية ايضا مع ان التعلق بالاعتقاد انما سيق لاخراجها فالصواب ان يبقى الاعتقاد على معناه الحقيقى ويحمل تعلق الاحكام بالاعتقاد وبكيفية العمل اى بالعمل المكيف من حيث انه مكيف على الاسناد المجازى بان يسند حال الغرض من تدوين تلك الاحكام اليها مجازا فان الغرض من تدوين الاصلية تعلق نفس اعتقادها ومن تدوين الفرعية ان يتعلق بالعمل بها من حيث الكيفية ولاجلها بمعنى ان اهل الفقه انما دونوا احكام الواجبات ليعمل بها المكلفون من حيث الوجوب ولاجلها لا لامر اخر كالاشتهار بالزهد وانما دونوا احكام المحرمات ليتركوها من حيث الحرمة ولاجلها لا لامر اخر كالخوف عن الناس فتأمل فى هذا المقام فانه من مجار الافهام تعليقات

كلنبوى

محمولا على العمل فى الفقه وهى من العوارض الذاتية له فيكون موضوعا له اذلامعنى لموضوع العمل الامايبحث فيه عن عوارض الذاتية اى يثبت له ويحمل عليه قوله وليس موضوعه العمل آه اى ليس موضوع تلك المسئلة العمل لا باعتبار ذاته ولاباعتبار نوعه ولا باعتبار عرضه الذاتى ولاباعتبار نوع عرضه الذاتى اذليس الوقت شيئا منهـا فلا يرد ماذكره الفاضل المحشى من ان موضوع العلم اعم من موضوع المسئلة فلايلزم من عدم كون موضوعها العمل عدم كون موضوعه العمل لان معنى قوله ليس موضوعه العمل بوجه من الوجوه السابقة والحال انه يجب ان يكون موضوع المسئلة راجعا الى موضوع العلم بوجه من تلك الوجوه على ما بين فى موضعه قوله كما ان قولهم النية آه قال الفاضل المحشى النية فعل القلب فيكون موضوعه العمل فلاحاجة الى التاويل اقول المراد بالعمل عمل الجوارح والا لزم ان يندرج الاعتقاد فيه فيكون بعض مسائل الكلام وهو الذى يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم معرفة الله واجبة داخلا فى الفقه وليس كذلك فح لاشك فى احتياجه الى التأويل قوله ثم انه ينبغى جواب عن قولهم ولانهم عدوا آه يعنى ينبغى ان يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين الورثة اذ المبين فيه احوال قسمتها بين الورثة والقسمة من افعال الجوارح فيكون موضوعه العمل ايضا قوله وبالجملة آه فى كل مسئلة ليس موضوعها راجعا الى فعل المكلف يجب تاويلها حتى يرجع موضوعها اليه كمسئلة المجنون والصبى فانها راجعة الى فعل الولى قوله هذا من قبيل العطف على معمولى عاملين آه يعنى باعادة الجار فلا يرد ماقيل ان الظ انهذا من قبيل العطف على معمولى عاملين على مذهب من يجوزه مطلقا اذالمجرور ليس بمقدم لا فى المعطوف ولافى المعطوف عليه فان المعطوف والمعطوف عليه مجموع الجار والمجرور ولعل قوله بالثانية آه وقع عن المحشى بدون الباء الجارة ويجوز ان يكون لفظ العلم مرفوعا خبر مبتدأ محذوف اى والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات اومنصوبا بتقدير

الفعل

الفعل والفاعل اى يسمى العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون عطف الجملة على الجملة قوله والاحكام الشرعية النظرية آه اى مايكون القصد منه النظر والاعتقاد وهى مقابلة للعملية التى يكون القصد منها العمل قوله لان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه قيل لانم ان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه بل هو من مسائل الكلام اورد فيه بطريق المبدئية وتكميل الصناعة ولايخفى ان الاجماع من موضوعات اصول الفقه والحجة عرض ذاتى له يثبت له فى الاصول فجعل هذه المسئلة من قبيل تكميل الصناعة لامعنى له فلذا اعرض المحشى عن هذا الجواب الى التزام ان المسئلة مشتركة بين الاصوليين اى اصول الدين وهو الكلام واصول الفقه لكن جهة البحث مغايرة لانها من حيث انها تتعلق بها اثبات العقائد الدينية مسئلة الكلام ومن حيث انها يتعلق بها استنباط الاحكام مسئلة اصول الفقه فان موضوعه الادلة الاربعة من حيث استنباط الاحكام منها قوله يشير الى ان له مباحث اى يشير باضافة الاشهر الى المباحث الى ان له مباحث اخرى لكن ليس فى تلك المرتبة من الشهرة وهذا ظ عند من يقول موضوع الكلام اعم من الذات كالموجود مطلقا اوذات الله وذات المخلوقات اوالمعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية على ماهو المختار فان مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض من الكلام وليست فى الشهرة بمثابة المباحث الالهية واما عند من يقول ان موضوعه ذات الله وصفاته فالوجه فى صحة تلك الاشارة ان الصفة المطلقة اى الغير المقيد بقيد عندهم هى الصفات الذاتية الوجودية ولذا زادوا لفظ التوحيد ولم يكتفوا بعلم الصفات مع ان التوحيد ايضا من الصفات فمباحث الغير الصفات الذاتية الوجودية مثل مباحث الصفات السلبية والفعلية من الكلام ليس بمثابة تلك المباحث فى الشهرة قوله ولذا اى ولاجل ان المراد من الصفات المطلقة الوجودية الذاتية لم يعدوا مباحث الاحوال اى الصفات السلبية مثل ان

الله ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم والافعال وهي مباحث الخلق والتكوين والنبوة والامامة من مباحث الصفات بل جعلوا الكل منها بحثا على حدة وان امكن ان يرجع الكل الى صفة ما فالاحوال راجعة الى الصفات الغير الوجودية والافعال الى الصفات الوجودية الغير الذاتية والنبوة بمعنى بعث الانبياء والامامة بمعنى نصب الامام راجعتان الى صفة الفعل كذا نقل عنه قوله على ان الامامة علاوة عن قوله فلان الصفة المطلقة اى على انا ان سلمنا ان الصفة تشمل الوجودية الذاتية وغيرها فالامامة من المسائل الفقهية لان مرجعها الى ان نصب الامام واجب على المسلمين فيكون راجعا الى عمل المكلف ولا معنى لارجاعه الى صفة من صفاته تعالى وان امكن ذلك بناء على ان افعال العباد افعال الله تعالى حقيقة والحال انها من مقاصد علم الكلام قال الشارح في اخر هذا الكتاب ان مقاصد علم الكلام مباحث الذات والصفات والافعال والنبوة والامامة فيصح ان مباحث التوحيد والصفات اشهر المباحث لان مبحث الامامة ليس مشهورا شلها فاندفع ما قاله المحشي المدقق فيه ان كون الامامة من الفقهيات لا دخل في اثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية على ما لا يخفى فلا معنى لجعله علاوة ههنا لانه ليس علاوة بالنظر الى قوله وان رجع الكل الى صفة ما حتى يكون علاوة لاثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية فان قيل اذا كان مباحث الامامة متعلقة بكيفية العمل فلم جعلت من مقاصده وعلى تقدير جعلها من المقاصد فلم لم يجعل موضوعه اعم من الذات قلت جعلها من مقاصده لدفع خرافات اهل الاهواء والبطالين في نقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين واما عدم تعميم العقائد وموضوعه فلعدم كونها من مسائله في التحقيق لعدم تعلقها بالاعتقاد وقال في شرح المقاصد انه لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات اذ هي امور

ممكنة يتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد
الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل واحد
ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية ولكن لما شاعت بين الناس في بحث
الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات باردة سيما من الروافض والخوارج
ومالت كل منهما الى تعصبات تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام
ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس
للبحث عن احوالهم اوفضيلتهم كثير تعلق بافعال المكلفين الحق المتكلمون
هذا الباب بابواب الكلام وربما ادرجوا في تعريفه حيث قالوا هو العلم
الباحث عن احوال الصانع وصفاته والنبوة والامامة والمعاد ومايتصل
بذلك على قانون الاسلام انتهى كلامه فعدم درج مباحثها بالنظر
الى الحقيقة والدرج بالنظر الى الظ لكونها من المقاصد فاندفع ما قال
المحشي المدقق ان بين كون الامامة من مقاصد الكلام و بين كونها من
الفقهيات كما يدل عليه الحصر المستفاد من كلمة انما وقوله الا عند بعض
الشيعة منافات اذ هي في الاصل من المسائل الفقهية لا غير عندنا لكنها
جعلت من مقاصد الكلام لما ذكرنا قوله الا عند بعض الشيعة آه
فان مرجعها الى نصب الامام المتصف بالصفات المخصوصة واجب على
الله فيكون عندهم من المسائل المتعلقة بالاعتقاد قوله ولا في عهد الصحابة
والتابعين هذا انما يصح اذا لم يكن ابو حنيفة من التابعين كما يشعر به
عبارة فتاوى السراجية والا فقد صنف الفقه الاكبر في الكلام قوله
لما اهملوه لانهم الواضعون وكانت عادتهم في ذلك ارشاد المرشدين فلو كانت
لتدوين الاحكام الشرعية شرف وعاقبة جيدة لفعلوه كذا نقل عنه
ومحصل الدفع انهم قد وضعوها ولكن لم يدونوها لان الارشاد يحصل
في ذلك الزمان بدون التدوين لقلة الوقايع والاختلافات مع ما عطف عليه
وهو قوله وقرب العهد وقلة الوقايع قوله الاهتمام اي الاهتمام بغير
الاختصاص مثل العناية بالدليل الذي هو الاصل ومثل ورود الحكم ابتدأ

والا فقد صنف الخ وان كان منهم لا يصح دليل بطلان التالي اذ فقه صنف والجواب بانه لم يكن من التابعين فلذا قال المحشي يشعر دون يدل وسلم انه من التابعين في التاريخ الصحيح ان ولادة ابي حنيفة كانت في سنة ثمانين ووفاته سنة خمسين ومائة فلا نسلم عدم الصحة اذ المراد من التدوين التدوين المخصوص بتمهيد القواعد وترتيب الابواب وتكثير المسائل بادلتها وايراد الشبهة باجوبتها على ما صرح به ومثل هذا التدوين لم يكن في عهد التابعين مصر

مدللا فانه لايتطرق عليه الشبهة من اول الامر بخلاف ما اذا ذكر الحكم اولا
فانه يتطرق عليه الشبهة في اول الامر ومثل كون الغرض متعلقا بالسبب
لا بالحكم وامثال ذلك كذا نقل عنه مثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل قوله
لا ما توهم آه اشارة الى ان الاختصاص اضافي بالنظر الى ما يتوهم
لا حقيقي بمعنى انه ليس لعدم التدوين وجه سوى ما ذكر اصلا قوله مع
انه من التابعين فيه ان مالكا رحمة الله عليه ممن تبعهم على ما قال في التقريب
في تمثيل رواية الاكابر عن الاصاغر اوتابعي عن تابعه كزهري والانصاري
عن مالك قوله فان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام حيث عرفوه بانه
العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية وقال ابو حنيفة الفقه
معرفة النفس ما لها وما عليها قوله قلت المعرف ههنا هو المسائل
يعني ان العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على
نفس المسائل فالمعرف بالتعريف المشهور هو علم الفقه بمعنى التصديق
بالمسائل والمعرف ههنا اي في عبارة الشارح هو علم الفقه بمعنى نفس
المسائل فالمعنى سموا المسائل المدللة التي تفيد العلم بالاحكام العملية عن
ادلتها التفصيلية بالفقه وانما قيد المسائل بالمدللة لانها المفيدة للعلم
بالاحكام عن ادلتها التفصيلية لا المسائل نفسها ومعنى افادتها للعلم
المذكور ان من طالع تلك المسائل ووقف على دلائلها يحصل له معرفة
احكام تلك المسائل عن دلائلها وهذا القدر كاف لصحة الافادة
كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي يعني ان من طالع خبر
الرسول مع دليل صدقه وهو ان هذا خبر من ثبت صدقه بالمعجزات وكل خبر
هذا شانه فهو صادق حصل له العلم بحكم ذلك الخبر علما استدلاليا نقل
عنه فح يراد بالاحكام المعنى الاول من المعاني الثلثة انتهى يعني النسبة
الخبرية اما عدم ارادة ادراك النسبة وهو عبارة عن التصديق وقد عرفت
آنفا انه بهذا المعنى نفس المعرفة فظ واما عدم ارادة خطاب الله المتعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير فلاستدراك قيد العملية لكنه على

تقدير

وقال ابو حنيفة الخ واراد بالمعرفة
سبب المعرفة الخاصة وهي ادراك
الجزئيات عن دليل اعني ملكة
الحاصلة من تتبع القواعد بقرينة
تعلقها بما متين اعني ما لها
وما عليها فان العادة قاضية بامتناع
معرفة كل ما لها وما عليها لا عن
دليل وقوة استنباط ولا ينافي ذلك
عدم معرفة من هو فقيه بالاجماع
بعض الاحكام كمالك لجواز
ان يكون ذلك لعدم التمكن
من الاجتهاد في الحال لاستدعائه
زمانا اولامر آخر واراد بالنفس
النفس الانسانية وبما لها وما عليها
احكام ما تنتفع به وتتضرر دنيوية
كانت او اخروية لظهور ان الفقه
ليس عبارة عن تصور الصلوة
ولا عن التصديق بثبوتها في الواقع
فكانه الفقه ملكة تصدق بها

تقديرا لحمل على المعنى الاول لابد من قيد الشرعية ليخرج معرفة الاحكام العملية الغير الشرعية عن ادلتها كمسائل الحكمة العملية اللهم الا ان يراد بالادلة الادلة السمعية   قوله ولك ان تقول آه   اى لك ان تقول فى الجواب عن السؤال المذكور ان المراد بما فى قوله ما يفيد آه معرفة الاحكام الكلية مثل الصلوة واجبة والصوم واجب لانها الفقه والمراد بالاحكام الاحكام الجزئية المخصوصة بشخص بشخص مثل الصلوة واجبة على زيد بقرينة اضافة المعرفة اليها فان المعرفة تستعمل فى الجزئيات فالمعنى سموا العلم بالاحكام الكلية المفيدة للعلم بالاحكام الجزئية بالفقه ولاخفاء فى صحته ومطابقته كما هو المشهور قال الفاضل المحشى وهذا التوجيه وان كان صحيحا فى نفسه لكن لايناسب ما ذكره فيما بعد من قوله ومعرفة احوال الادلة اجمالا آه كما لايخفى اقول وسيأتى لك ما يدفعه فى بيان ذلك القول فلا نذكره يبقى فيه بحث وهو ان المأخوذ من الادلة التفصيلية هى الاحكام الكلية لا الجزئية قال المحشى المدقق ويمكن دفعه باعتبار ان الاحكام الكلية اذا كانت مأخوذة منها تكون جزئيات تلك الاحكام ايضا مأخوذة منها بالواسطة واجيب بانه يمكن ان يكون قوله عن ادلتها حالا عن ضمير يفيد فالمعنى سموا العلم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية حال كون العلم بتلك الاحكام الكلية مأخوذة عن ادلتها التفصيلية فقها فلا اشكال يبقى شئ وهو ان هذا التوجيه يخرج التعريف عن الفساد ولكن اى فائدة فى اعتبار افادة تلك الاحكام الكلية للاحكام الجزئية فى التعريف   قوله وتدقيق التغاير الاعتبارى كاف آه بان يقال العلم بالمعنى المذكور له تعلقان تعلق بالعالم وتعلق بالمعلوم فهو باعتبار تعلقه بالعالم وقيامه به مفيد لنفسه من حيث تعلقه بالمعلوم وصيرورته آلة الملاحظة ومآله افادة الاعتبار الاول للاعتبار الثانى فان قيام العلم بسبب المعلومية كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال من حيث قيامه به مفيد لنفسه من حيث انه امر يخرج به علمه من القدرة الى الفعل ويليق به ومحصله

النفس الانسانية بحكم كل ما تنتفع به وتتضرر تصديقا ناشئا عن الدليل وفائدة معلوم لكن تأمل   مص

ومعنى افادتهما للعلم المذكور اشارة الى دفع ما يتوهم وهو انه ان اريد بالمسائل المدللة مجموع المسائل والدلائل فاطلاق اسامى العلوم على المجموع غير معقول وان اريد نفس المسائل المقررة بالدلائل فيحتاج فى التعريف الى المجاز بعلاقة السببية لان المفيد ليس المسائل مقرونة بالدلائل بل المفيد له هو الدلائل والمجاز غير ظاهر ايضا فى التعريف وحاصل الدفع اختيار الشق الثانى بانه يلزم المجاز لكنه لاتعسف فيه ولذا قال المحشى وهذا القدر كاف فى صحة الافادة ومثل بخبر الرسول لكن الفرق بينه وبين خبر الرسول ثابت لان المفيد فى خبر الرسول هو اللفظ والمفيد فيما نحن فيه هو المسائل والمعانى المعقولة وكل واحد منهما يصح افادته للعلم كما صرح فى قوله المقدمة فى كذا   مص

افادة قيامه بخروجه عن القوة الى الفعل مع اللياقة قال المحشى المدقق فذات التصديقات من غير اعتبار حصولها فى النفوس الانسانية مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة انتهى كلامه وفيه ان الحصول فى الذهن معتبر فى حقيقة العلم فالتصديقات مع قطع النظر عن حصولها فى النفوس الانسانية لايكون علوما وايضا لامعنى لافادتها مع قطع النظر عن حصولها فيها ثم لايخفى ان اعتبار التغاير الاعتبارى تكلف لايليق بمقام التعريف نقل عنه والاحسن ان يقال ان المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام والمفاد هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتى لتغاير الكل والجزء بالذات ومعنى الافادة استلزام معلومية الكل معلومية الجزء وفيه مامر فى التوجيه الثانى قوله واما جعل المعرف اى اما جعل المعرف بقوله مايفيد معرفة الاحكام اه ملكة استنباط المسائل عن ادلتها واستحضارها بلا تجشم كسب جديد فان العلم كما يطلق على المسائل والتصديقات بها كذلك يطلق على الملكة الحاصلة منها كما صرح به الشارح فى شرح التلخيص وكون التعريف للملكة راجحا فما يأباه قوله تدوين العلمين وترتيب الابواب والفصول لان التدوين والترتيب لايضاف الى الملكة عرفا بخلاف العلم فان تدوين معلومه يعد تدوينه عرفا نقل عنه واما الجواب الثانى والثالث فيلايمه السباق لان تدوين المعلوم يعد تدوين العلم عرفا يقال كتبت علم فلان وسمعته واما تدوين الملكة فما يأباه الذوق السليم انتهى ولذا قال فى شرح التلخيص فى بيان قوله وينحصر فى ثمانية ابواب ظ هذا الكلام يقتضى ان يكون العلم عبارة عن نفس الاصول والقواعد انتهى فاندفع ماقال الفاضل الجلى انه يجوز ان يعد تدوين المعلومات التى تحصل بممارستها علومها الملكة تدوين الملكة كما يعد تدوين المعلومات تدوين العلم انتهى ويرد على قوله كتبت علم فلان وسمعته انه يجوز ان يكون المراد ههنا من العلم المعلوم قوله لكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد آه فان المقلد اى غير المجتهد اذا طالع المسائل مع الدلائل يحصل له

العلم

وهو قوله بكل واحد من الاحكام فتدبر وجه التدبر ان هذا التعريف رسم والمقصود ايضاح المعرف بايراد صفة كاشفة مص

قال فى شرح التلخيص استشهاد على قوله فما يأباه الذوق السليم وتنويره مص باعث التفسير تعيين المراد من اللفظ المشترك فان المقلد يطلق على مايقابل المستدل وهو العامى كما يطلق على مايقابل المجتهد مص

للعلم باحكام تلك المسائل عن ادلتها فيكون فقيها مع ان الاجماع على ان الفقيه هو المجتهد قال فى شرح المختصر العضدى اورد على حد الفقه انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام عن الادلة التفصيلية بالاستدلال لانا لانريد به العامى بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما يمكن ذلك مع انه ليس بفقيه اجماعا قال سيد المحققين فى حاشيته ان الفقيه هو المجتهد لاغيره فلا يكون علمه فقها انتهى فاندفع ماقاله الفاضل المحشى وفيه نظر لان الفقه على اول الاجوبة هو المسائل المدللة المفيدة لمعرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية واما المقلد فهو الذى حصل له المعرفة المفادة بلا دليل فلا يلزم فقاهة المقلد على ان من طالع المسائل المدللة ووقف على ادلتها التفصيلية لايكون مقلدا بل متعلما مجتهدا فى تحصيل المعرفة بتلك المسائل ووجه الدفع ظ فان قيل هذا الايراد كما يرد على الجواب الاول يرد على الجواب الثانى والثالث ايضا فان للمقلد اذا كان له علم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية عن ادلتها على تقدير الجواب الثانى او لمعرفة نفس تلك الاحكام الكلية عن ادلتها على تقدير الجواب الثالث يلزم ان يكون فقيها مع انه ليس بفقيه اجماعا لان الفقيهية مختص بالمجتهد عندهم قلت يندفع عنهما بجعل المعرفة بمعنى اليقين وجعل الادلة بمعنى الامارات اعنى الادلة الظنية فالمعنى الفقه العلم بالاحكام الكلية المفيدة لليقين بالاحكام الجزئية او بنفس تلك الاحكام عن الادلة الظنية ولاشك ان تحصيل اليقين بالاحكام عن الادلة الظنية مختص بالمجتهد ولا يوجد فى غيره وذلك لان المجتهد اذا نظر فى دليل ظنى وحصل له ظن بحكم يجب له العمل بذلك قطعا وكلما وجب العمل به عليه قطعا يكون معلوما عنده قطعا فاذا حصل للمجتهد ظن بحكم يكون معلوما عنده قطعا اما الاولى فلانعقاد الاجماع على ان الحكم المظنون الذى ادى اليه رأى المجتهد يجب العمل عليه قطعا وكثرت الاخبار فى ذلك حتى صارت متواترة المعنى واما الثانية فلان وجوب العمل

مع انه ليس الخ يريد فى عرف الشرع فان الفقيه عندهم هو المجتهد فلا يكون علمه فقهما مع دخوله فى حده والقول بانه اجتهاد فى بعض الاحكام عند من يقول بتجزيه يفضى الى منع ذلك الاجماع او كون بعض المجتهد غير فقيه واللازم باطل مص

فاندفع ماقاله الخ ومنشأ الفاضل الاشتباه بين معنى المقلد والمجتهد فان المقلد قد يذكر فى مقابلة المجتهد وقد يذكر فى مقابلة المستدل وما نحن فيه هو المقلد بمعنى الاول وما ذكره الفاضل بالمعنى الثانى وكذا يطلق فيراد به المستنبط وقد يطلق ويراد به البازل جهده وطاقته مطلقا والمقابل للمقلد الذى نحن فيه هو المجتهد بالمعنى الاول وما ذكره هو بالثانى مص

اى يجب عليه لتباع ظنه الحاصل من الامارات الشرعية لان الشارع حصل ظنه علامة للحكم ومناطا له كما جعل الفاظ العقود وعلامة عليها ومناطا لثبوتها فتأمل فلان فيه دقة وبحثا مص

بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لولم يكن معلوما لم يجب العمل به والحاصل ان الحكم الظنى من حيث استفادته من الدليل الظنى ظنى لكن وجوب العمل والاتباع عليه قطعا اوصله الى العلم بثبوته قطعا فاندفع ماقيل الدليل الموجب اذا كان ظنيا كيف يكون العلم الحاصل به يقينيا لانه من حيث استفادته من الدليل ظنى وكونه يقينيا مستفاد من خارج فثبت ان تحصيل اليقين من الامارات خاص بالمجتهد لانعقاد الاجماع بوجوب العمل فى حقه بخلاف المقلد فان ظنه لايفضى الى علم لعدم انعقاد الاجماع لوجوب العمل فى حقه بل انعقد على خلافه فلا يلزم كون المقلد فقيها بهذا المعنى وهذا التوجيه اعنى حمل المعرفة على اليقين والادلة على الامارات لايتأتى فى الجواب الاول اذ يصير المعنى وسموا المسائل المدللة المفيدة لليقين بالاحكام عن الادلة الظنية بالفقه ولاخفأ فى عدم صحته لان مطالعة المسائل مع الدلائل لايفيد اليقين بالاحكام عن الادلة وان كان المطالع المجتهد الايرى انه لوادى رأيه فى الزمان الثانى الى خلاف ماادى اليه رأيه اولا ثم طالع المسائل التى ادى اليه رأيه اولا مع دليل لايفيد له وجوب العمل فلا يفيد له اليقين بحكمه بخلاف تصديق المجتهد بحكم فانه يفيد اليقين به على اماراته مادام ذلك التصديق باقيا واما اذا ادى الى خلافه فلا يبقى ذلك التصديق هذا تحقيق مانقل عنه من قوله واما على باقى الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين من الامارات انما هو شان المجتهد لاغير وهذا التوجيه لايتأتى فى الجواب الاول كما لايخفى انتهى وبما ذكرنا من توجيه عدم تأتى هذا التوجيه فى الجواب الاول اندفع ماقيل هذا الكلام مبنى على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة من الامارات والا فلا سؤال ولا جواب كما لايخفى لان مطالعة المسائل ليست تفيد اليقين بالاحكام سواء كانت يقينية اوغير يقينية بل المفيد له هو تصديق المجتهد بالحكم من الدليل فانه مادام باقيا فاليقين باق واذا زال زال اليقين كما ذكرنا فتدبر فانه دقيق

و بهذه

و بهذه المباحث زيادة تفصيل واذا اردت استيفائها فعليك بحاشية السيد الشريف على المختصر العضدى من مباحث الاجتهاد وتعريف الفقه قوله غاية مايقال جواب عن الايراد السابق بقوله لكن يرد آه وحاصله انالانم ان المقلد ليس بفقيه بهذا المعنى بل ذلك معنى اخر للفقه غير ممكن حصوله للمقلد مادام مقلدا قوله والتوفيق بين هذين الاجماعين يعنى ان بين الاجماعين تنافيا لان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم ان يكون المقلد الغير المجتهد العالم بتلك المسائل المدونة فقيها اذلا معنى للفقيه الا العالم بالفقه والفقه هى المسائل المدونة والاجماع على عدم فقاهة غير المجتهد ينافيه فوجب التوفيق بينهما ولايحصل ذلك الابان يجعل للفقه معنيان احدهما مايمكن حصوله للمقلد وهو العلم بالمسائل المدونة فباعتبار حصوله يكون فقيها والثانى مالايمكن حصوله وهو العلم بمعنى اليقين بالاحكام عن الامارات فباعتبار عدم حصوله لايكون فقيها قوله بملاحظة الحيثية فان قيد الحيثية مأخوذة فى تعريف الامور التى تختلف باختلاف الاعتبارات الاانه كثير مايحذف عن اللفظ لوضوحه على ماصرح به الشارح فى التلويح فى بحث الحقيقة والمجاز قوله فانه بالحدس يعنى ان علم جبرائيل والرسول بالمسائل المكتسبة عن الدلائل المرتبة بدون حركة فكرية فان قلت لم لم يخرج بهذا القيد علم الله تعالى بالمسائل الفقهية قلت لانه غير داخل لان المراد بالعلم العلم الحادث قوله للرسول علم اجتهادى هذا الاعتراض انمايرد على مذهب من يجوز الاجتهاد للرسول فى بعض الاحكام لكن فيه اختلاف والقائلون بالجواز اختلفوا فمنهم من قال بالوجوب عليه عند الحاجة ومنهم من نفاه واختلفوا ايضا فجوز البعض حمله على الخطأ والسهو ومنعه آخرون قائلون بانهم معصومون عن الخطأ والسهو فى الاجتهاد وهذا فى امور الدين واما فى امور الدنيا فيجوز السهو والخطأ قوله تعريف الاحكام آه يعنى ان المراد بالاحكام جميعها فالمعنى سموا العلم بجميع الاحكام عن ادلتها بطريق الاستدلال بالفقه فلااشكال

بملاحظة الحيثية الخ لا يقال حيثية الدليلية انما يخرج المعرفة الحاصلة بالحدس لو عرفوا الدليل بما فيه نظر بالفعل ويوصل الى المجهول النظرى وليس كذلك بل الدليل الاصولى معرف بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه اوفى احواله الى مجهول نظرى ولايشترط النظر بالفعل بل المقدمات مطلقا دليل عندهم وان لم ينظر فيها احد ابدا كما صرح به الشريف فى كتبه فعلى هذا حيثية الدليلية عبارة عن امكان التوصل بها بصحيح النظر فيها وتلك الحيثية حاصلة فى المقدمات المرتبه فى صورة الحدس فلايخرج بها المعرفة الحاصلة بها لانا نقول لما سنحت تلك المقدمات مرتبة للمتحدس لم يكن له التوصل بصحيح النظر فيها وانما يمكن ذلك لغير المتحدس فبحيثية امكان التوصل بصحيح النظر فيه لخرج مقدمات الحدس كما لايخفى كلنبوى

بعلم الرسول لان علمه بطريق الاستدلال فى بعض الاحكام والمراد بجميع
الاحكام الاحكام الحاصلة له يعنى ان علمه بجميع الاحكام الحاصلة له
حاصل بالاستدلال فلا يرد ان العلم بالجميع محال لان المسائل تتزايد يوما فيوما
وانه يخرج عن التعريف مثل فقه مالك لثبوت لا ادرى فى حقه حين سئل عن
اربعين واجاب عن اربعة قوله ففيه مثل مامر من الكلام آه اى من السؤال
والاجوبة السابقة فى قوله مايفيد معرفة الاحكام اقول تحرير السؤال
والجواب موقوف على حل العبارة فاقول قوله اجمالا اما تمييز عن نسبة المعرفة
الى الاحوال اوحال عنها اى معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال
اى على وجه كلى بان يكون فى ضمن القواعد الكلية غير متعلقة بدليل دليل
اوحال عن الادلة اى معرفة احوال الادلة حال كونها مجملة غير مبسوطة
بحكم حكم وعلى الاول المراد بالادلة الادلة التفصيلية التى ينطبق بالاحكام
اذلو اريد الادلة الاجمالية لم يكن لتقييد المعرفة بقوله اجمالا فائدة
اذليس لنا معرفة باحوال الادلة الاجمالية على وجه جزئى وقوله
فى افادتها متعلق بالاحوال حال عنه ولو قال من حيث افادتها لكان
اظهر فالمعنى سموا معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال اوالادلة
الاجمالية من حيث افادتها الاحكام باصول الفقه فقوله اجمالا لاخراج
معرفة احوال الادلة تفصيلا مثل العلم باحوال صلوا وزكوا وقوله فى افادتها
الاحكام لاخراج العلم باحوال الادلة اجمالا لكن ليس من حيث افادتها
الاحكام مثل العلم بكونها قديما اوحادثا بسيطا اومركبا وكونها جملة اسمية
اوفعلية الى غيرذلك والمراد بمعرفة تلك الاحوال العلم بثبوتها للادلة
اما لنفسها كقولنا الكتاب يثبت الحكم واما لنوعها كقولنا الامر للوجوب
اولعرضها كقولنا العام يفيد القطع اولنوع عرضها كقولنا العام الذى
خص منه البعض يفيد الظن فالعلم بهذه الاحكام الكلية يسمى اصول
الفقه وانما اختار هذا التعريف اشارة الى ان موضوع اصول الفقه
الادلة من حيث افادتها الاحكام وان تلك الاحوال اعراض ذاتية

مثبتة

فيه ان هذا التحرير يستلزم
فقاهة من عرف الاحكام الثلثة
من ادلتها وليس بفقيه قطعا
فالصواب ان يحمل الاحكام على
جميع الاحكام ويحمل المعرفة
على ملكة الاستنباط وثبوت
لاادرى عن مالك رحمه الله تعالى
لتعارض الادلة لا لعدم الملكة
فلا اشكال
كلنبوى

اى من السؤال اه اقول ومن السؤال
بلزوم العطف على معمولى عاملين
مختلفين ويندفع الاشكالان معا
بالتزام العطف على الموصول
كلنبوى

فافهم تعليقات
اذ حاصل احوال الادلة الاجمالية
قواعد كلية هى مسائل اصول
الفقه وليست لها قواعد كلية
اخرى تكون تلك مسائل اصول
الفقه فروعا لها تكون معلومة
فى ضمن قواعد اخرى مصنف

مثبتة لهما فى ذلك العلم اذا تقرر هذا فاعلم انه اذا كان قوله معرفة احوال الادلة معطوفا على قوله معرفة الاحكام يرد عليه ان اصول الفقه نفس معرفة تلك الاحوال ولذا عرفوه بالعلم بالقواعد الكلية ليتوصل بها الى استنباط الاحكام لامايفيدها و يمكن الجواب بان المعرف بالتعريف المذكور هو العلم بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف ههنا نفس المسائل فالمعنى سموا المسائل التى يفيد معرفة احوال الادلة الاجمالية باصول الفقه ولاشك فى صحته فان من طالع مثلا الامر للوجوب والنهى للتحريم والعام يفيد القطع لاغير ذلك يحصل له العلم باحوال الادلة الاجمالية وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالادلة او يقال المراد بمايفيد العلم بالاحوال الكلية للادلة الاجمالية مثل العلم بان الامر للوجوب وبقوله معرفة احوال الادلة العلم باحوال الجزئية للادلة التفصيلية مثل العلم بان صلوا وزكوا للوجوب ولاشك ان العلم بان الامر للوجوب يفيد بان صلوا وزكوا وغير ذلك للوجوب لاشتمالها عليها فالمعنى سموا العلم بالاحوال الكلية للادلة الاجمالية المفيدة لمعرفة احوال الجزئية للادلة التفصيلية بطريق الاجمال اى فى ضمن القضايا الكلية باصول الفقه وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالمعرفة ويمكن الجواب بان التغاير الاعتبارى كاف وهو ظ و يمكن ان يراد بها الملكة المفيدة لمعرفة احوال الادلة الاجمالية لكن الترتيب والتدوين يأبى عنه قوله وقس عليه معرفة العقائد يعنى يرد عليه الاعتراض السابق من ان الكلام نفس معرفة العقائد ولذا عرفوه بانه العلم بالعقائد الدينية من ادلتها التفصيلية اليقينية لامايفيدها والجواب بان المعرف ههنا هو المسائل والمعنى سموا المسائل المدللة التى يفيد معرفة العقائد الدينية من ادلتها بالكلام ولاشك فى صحته فان من طالع المسائل الكلامية ووقف على ادلتها حصل له معرفة العقائد الاسلامية عن ادلتها او يقال التغاير الاعتبارى كاف فى صحة الافادة قال الفاضل المحشى واما الجواب الثانى فلايجرى

ههنا لان العقائد الاسلامية اكثرها شخصية لان موضوعها ذات الله تعالى مثل الله واحد وموجود وقديم ومحمد نبي صادق وغير ذلك فلا يتصور فيها ان يقال العلم بالعقائد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية اقول قد يقال ماذكرتم من العقائد والقواعد ان مبدأ العالم عالم وقدير وواحد ويؤيده قول المص رحمة الله عليه والمحدث للعالم هو الله تعالى الواحد القديم الحي العليم آه فالعلم بهذه القواعد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية مثلا ان ذات الله تعالى اي الجزئي الحقيقي عالم وواحد وقادر بناء على انه مبدأ له وكذلك من ادعى النبوة واظهر المعجزة يجب التصديق به وهذه القاعدة يفيد العلم بان محمدا عليه السلام يجب التصديق به وقس على ذلك بواقيه وفيه نظر والاولى ان يقال قوله محمد نبي صادق يجب تأويله بان الله تعالى ارسله بالحق وصدقه بالمعجزات لما تقرر ان موضوع المسئلة يجب رجوعه الى موضوع العلم هذا والحق ان يقال انه تكلف فانه لا يجري في المسائل السمعية ككونه سميعا وبصيرا ومتكلما فانه ماورد السمع الا في ذاته تعالى والقول بعدم كونها من المسائل مكابرة ولذا جزم الدواني في تعليقاته على الحواشي الشريفة على شرح مختصر الاصول ان مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية واما ماقيل من ان موضوعها وان كان جزئيا حقيقيا لكنه لا يتصور الا بوجه كلي فيكون قضايا كلية موضوعها منحصر في فرد فهو على تقدير تسليمه لا يفيد فيما نحن فيه لانه لا يتحقق عقائد جزئية يستفاد منها قوله عد في المواقف وجهه السيد الشريف بانه كما ان للفلاسفة علما نافعا في علومهم سموه بالمنطق كذلك لنا علما نافعا في علومنا سميناه كلاما ولا يخفى انه ان اعتبر الاشتراك في جهة النفع وهو كما ان المنطق مورث للنطق في علومهم كذلك الكلام يورث لنا قوة الكلام في علومنا فآل الوجهين واحد وان لم يعتبر الاشتراك في تلك الجهة فلا فهو لا يصير وجها موجها بتسمية اسم يكون بازاء المنطق اعني الكلام

كما سيجئ فلذا جمعهما الشارح وجعلهما وجها واحدا ولقد احسن غاية الحسن قوله باعتبار آه لانه اولم يعتبر ايراث القوة للكلام لايكون لقوله بازاء المنطق وجه موجه اذ الاشتراك فى انهما نافعان وان كان نفع الكلام بطريق الرياسة ونفع المنطق بطريق الخدمة او فى استمداد العلوم فان الكلام يستمد به باعتبار المبادى والمنطق باعتبار مايعرضها ليس مختصا بالكلام بل ذلك اقوى فى النحو والصرف فان نفعهما بطريق الخدمة والاستمداد منهما ايضا باعتبار مايعرض المبادى فهما اولى بهذه التسمية قوله لضاع اماقيد الاول يعنى لولم يقيد الاطلاق بقوله اولا لضاع اماقيد الاول فى قوله اول مايجب آه اوضاع ذكر وجه التخصيص فى الثانى اعنى قوله ثم خص به لانه ان كان سبب اطلاق لفظ الكلام عليه كونه مما يجب ان يعلم و يتعلم بالكلام لكان ذكر قيد الاول ضايعا لاحاجة اليه ولظهوره تركه المحشى وان كان هو كونه اول مايجب ان يعلم و يتعلم بالكلام لكان ذكر وجه التخصيص ضايعا اذ لا شركة لغير الكلام فى كونه اول مايجب حتى يذكر وجه التخصيص فقوله اذ لا شركة دليل لقوله اوذكر وجه التخصيص لا للمجموع قوله اماقيد الاول اوذكر وجه التخصيص فلا يرد ماقاله المحشى المدقق فيه ان المدعى لزوم ضياع احد الامرين والدليل انما يفيد لزوم ضياع وجه التخصيص بخلاف ما اذا قيد الاطلاق بقوله اولا فانه يكون ذكر كل من الامرين فى موقعه و يصير المعنى اطلق اسم الكلام عليه اولا لانه اول مايجب ان يعلم و يتعلم ولم يطلق على غيره ثانيا مع تحقق وجه الاطلاق وهو كونه مما يجب ان يعلم و يتعلم تمييزا له عما عداه فقول الشارح ثم خص به على هذا كانه جواب سؤال يقال ماذكرته انما يدل على تخصيص الاسم به اولا وابتدأ دون التخصيص مطلقا بان لايسمى به غيره اصلا فاوجه التخصيص به بحيث لم يطلق على غيره اصلا فاجاب بما سمعت ثم اعلم انه نقل عنه هذا تعليل لمعنى الفعل الذى فى حرف التفسير انتهى هذه الحاشية منوطة على قوله اذ لولم يقيد به يعنى انه تعليل

للفعل المستفاد من حرف التفسير اى فسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذلو
لم يقيد به آه والمحشى المدقق جعلها منوطة على قوله اذلا شركة فقال اى
فسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذلا شركة آه ثم اعترض عليه ولا يخفى انه بناء
الفاسد على الفاسد قوله واما احتمال تسمية الغير به جواب سؤال كانه قيل
ان اطلاق اسم الكلام عليه باعتبار كونه اول ما يجب ولا يلزم استدراك
ذكر وجه التخصيص لانه يجوز ان يكون لدفع احتمال ان يسمى غير الكلام
بهذا الاسم لغير هذا الوجه فاجاب بان هذا الاحتمال قائم فى باقى الوجوه
المذكور ايضا فوجب التعرض فيها مثل ان يقال اولانه يورث قدرة على
الكلام ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا مع انه لم يتعرض فى غير هذا
الوجه فعلم ان ذكر وجه التخصيص لدفع احتمال تسمية الغير بهذا الوجه وهو
له انما يصح لو قدرا ولا قوله والتسمية بالكلام لما وقعت منهم جواب السؤال
كانه قيل لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام المتقدمين وكلام المتأخرين
ولم يذكر بعدهما مع ان الظ ان يتأخر عنهما اجاب بقوله والتسمية آه كذا
نقل عنه وحاصله ان وضع اسم الكلام بتلك المسائل انما كانت من المتقدمين
فذكر وجه التسمية بعد ذكر كلامهم اولا بخلاف المتأخرين فانهم تبعوا لهم
فى تلك التسمية قوله اى الواسطة بين الايمان والكفر هذا القول منهم
بناء على جعلهم الاعمال اى الاتيان بالواجبات وترك المنهيات جزء
من حقيقة الايمان والكفر عبارة عن التكذيب فمرتكب الكبيرة ليس
بمؤمن لعدم جزئه اعنى ترك المنهيات وليس بكافر لكونه مصدقا ومقرا
بما جاء به النبى عليه السلام فيكون واسطة بين الكفر والايمان عندهم
وهى الفسق قوله لا بين الجنة والنار وقع فى كلام البعض غالطا
مذهبهم من عبارتهم من انهم يثبتون الواسطة بين الجنة والنار ليكون
محلا لمرتكب الكبيرة لانه ليس بمؤمن ليكون محله الجنة ولا كافر ليكون
محله النار يعنى ليس المراد باثبات المنزلة بين المنزلتين اثبات الواسطة بين
الجنة والنار ليكون مقرا للفاسق كما هو الظ من عبارتهم لان الفاسق

عندهم

عندهم مخلد فى النار ان مات بلا توبة كما هو المشهور من مذهبهم فهم
لا يثبتون لمرتكب الكبيرة مقرا اليكون واسطة بين الجنة والنار فاندفع ماقاله
المحشي ان كون الفاسق مخلدا فى النار عندهم لاينافى ان يقولوا بالواسطة بين
الجنة والنار لجواز ان يكون اهلها غير الفاسق او الفاسق لكن يدخل فيها اولا
حتى يحكم الله تعالى بما يشاء لان مرمى المحشي ليس الاستدلال على انه لا يمكن
لهم القول بالواسطة بل دفع ماتوهم ذلك البعض قوله وقال بعض السلف
والواو للحال اى والحال ان بعض السلف ايضا يقول بثبوت الواسطة
بين الجنة والنار لاثباتهم الاعراف فلا وجه لتخصيص واصل بن عطا
بهذه الاثبات وجعله سببا للاعتزال قوله لكن مآلهم الى الجنة قال
القاضى فى تفسير قوله تعالى وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم اى
رجال من الموحدين قصروا فى العمل فيحبسون بين الجنة والنار حتى يقضى
الله بينهم بما شاء قوله زمان فترة من الرسل اى بزمان تفقد النبي عليه
السلام وعدم وصول دعوته اليهم فانهم معذورون لعدم اطلاعهم على
المأمور به والمنهى عنه وقالت المعتزلة انهم معذبون بترك الواجبات لان
العقل كاف فى معرفة حسن الاشياء وقبحها ويرد عليهم قوله وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا قوله الكافر ينصرف الى الكافر المجاهر حاصله
ان الحسن رضى الله عنه انما يثبت الواسطة بين الايمان ونوع الكفر وهو
الكفر بطريق الجهر والمعتزلة يثبتون الواسطة بين الايمان ومطلق الكفر
فيكون اعتزالا عن مذهبه ولا يثبت المنزلة بين المنزلتين لان الفاسق عنده
منافق داخل فى الكافر لان الفسق نوع من الكفر فان قيل لم لم يحمل قول
المعتزلة على ماقاله الحسن البصرى رحمه الله تعالى بان يكون المراد بقولهم
مرتكب الكبيرة ليس بكافر انه ليس بكافر مجاهر قلت هو مناف لدليلهم الاتى
لاثباتها حيث قالوا ان اهل الملة فى اسماء اهل الكبائر على اقوال فالخوارج
يسمونهم كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن البصرى واتباعه منافقين
فاخذنا المتفق عليه وهو الفسق وتركنا المختلف فيه فانه فى الحقيقة اثبات

امر مغاير للايمان والكفر والنفاق ونقل عن بعض المتأخرين من المعتزلة
انا لا ننفى الايمان بمعنى التصديق واجراء الاحكام عن الفاسق بل بمعنى
استحقاق غاية المدح وهو الذى يسمونه بالايمان الكامل وينفونه عن الفاسق
فح لا يكون الواسطة بين الايمان المطلق والكفر بل بين نوع الايمان والكفر
وكان هذا رجوع منه عن مذهبهم واعراض عنه قيل يمكن حمل قول
الحسن انه ليس بمؤمن ولا كافر بل هو منافق على انه ليس بمؤمن بالايمان الكامل
بل هو منافق فى الاعمال فالايمان المنفى هو الايمان الكامل الذى كان العمل
جزء منه فلا منزلة بين المنزلتين اقول هذا التوجيه مخالف لما نقل عنه عن
الاستدلال عليه فانه قال اقدام الشخص على المعصية المفضية الى العذاب
يدل على انه كاذب فى دعوى تصديقه بما جاء به النبى عليه السلام فان من
اعتقد من العقلاء ان فى هذا الجحر حية لا يدخل يده فى ذلك الجحر فان ادخل فيه
علم انه كان لا يعتقد فان هذا الدليل يدل على انه يقول انه منافق فى التصديق
ولذا رجع الحسن عن هذا المذهب على ما نقله فى البداية قوله ينافى كونها
دارى ثواب وعقاب يعنى ان اضافة الدار الى كل من الثواب والعقاب بمعنى
اللام واصل اللام الاختصاص فيفيد انهما موضوعان للثواب والعقاب وهو
ينافى تحقق عدم الثواب والعقاب فيهما قوله ولو سلم اى ولو سلم ان
معنى كونهما دارى ثواب وعقاب ان كل من يدخلهما يثاب ويعاقب فهو
بالنسبة الى مستحقهما وهم عند المعتزلة المكلفون بناء على مذهبهم من
ترتب الثواب والعقاب على الاعمال على سبيل الوجوب واما عندنا فهو
ترتب عادى فيجوز ان يثاب بلا طاعة وان يعاقب بلا معصية على ما سيجئ
تفصيله قوله فالمراد بقوله فادخل آه لان الدخول بدون الثواب متحقق
عندهم فى الصغار قوله كما يدل عليه السياق من وجوب الثواب للمطيع
والعقاب للعاصى قوله ونسب الدخول اه الى نفسه اى الى نفس الصغير
اشارة الى انه يدخل الجنة بالاختيار بحيث يجب على الله تعالى ادخاله
قوله وقس عليه قوله فدخلت اى دخولا معاقبا بها مستحقا لها لان

وهو ينافى تحقق عدم الثواب
والعقاب فيهما تحقيق الكلام ان
ما يفيده الاضافة اللامية هو
الاختصاص الاضافى بالنسبة
الى عدم الثواب والعقاب فتفيد
ان كل من يدخلها يثاب او يعاقب
فعدم ثواب صغير وعقابه ينافيه
فهذا هو منشأ السؤال والجواب
الاول مبنى على ان الحصر المذكور
بالنسبة الى العقاب والثواب فان
معنى كون الجنة دار الثواب انها
مخصصة بالثواب لا تتجاوز الى العقاب
لا انها لا تتجاوزه الى عدم الثواب
كما توهمه السائل فعلى هذا ان
تلك الاضافة انما تفيد الكلية وهى
ان كل مثاب داخل فى الجنة والجواب
لا تنعكس الى نفسها والسائل
الثانى مبنى على ما ذهب اليه السائل

الكلام فيه ولتفرعه على الكفر والعصيان ولذا نسبه الى نفس ذلك الصغيراى دخولا باختياره قوله ذهب معتزلة بصرة الحق من هذا الكلام دفع ماقيل ان الاشعرى قد اطال الكلام على نفسه فى بهت الجبائى اذيكفيه ان يقول ان المناسب بحق الكافر المعذب ان لايخلق اويسلب عنه العقل ولاحاجة الى ذكر الصغيروغيره وحاصل الدفع ان حق الاشعرى ابطال مذهب معتزلة بصرة واسكاته على مذهبه ومذهب غيره ولايخفى انه انما يتم فى مادة الصغير والعاصى واماذكرمادة المطيع فهو لارخاء العنان وطلب البيان قوله قالوا تركه بخل اوسفه لانه ان علم الله تعالى بما هوانفع للعبد فى دينه وتركه يكون بخلا وان لم يعلم يكون سفها يجب تنزيه الله تعالى عنهما كذانقل عنه وفيه تامل والاولى ان يقال تركه بخل اوجهل قوله فاوجب اه اى اوجب الجبائى على الله تعالى ان يعطى العبد ماعلم نفعه فى دينه قوله فلزمه مالزم اى لزمه امرعظيم لايمكن ان يعبرعنه معينا وهو السكوت فى مادة العاصى لان الواجب على الله تعالى على حسب علمه فى حقه ان لايخلقه او يميته صغيرا او يسلب عنه عقله قال الفاضل الاسفرانى فى دفع الزام الاشعرى عن الجبائى بانه له ان يقول الاصلح واجب على الله اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح اخر فوقه بالنسبة الى شخص اخر فلعله كان اماتة الاخ الكافر موجبة لكفرابويه واخيه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح فات الاصلح له ولعله فى نسله صلحاء كان الاصلح لهم ايجادهم فلرعاية الاصلح لكثيرين فات الاصلح له اقول هذا الجواب غيرتام على مذهبه اذهو يقول بوجوب اعطاء ما هوالاصلح للعبد على الله تعالى فترك الاصلح فى حقه لاجل اصلح شخص اخرظلم فى حقه يجب تنزيه الله تعالى عنه نعم يتم هذا الجواب اذا كان المراد بالاصلح الاوفق للحكمة لان الحكمة تقتضى ان يترك الخيرالكثير للشر القليل قبيح فى حقه تعالى وقيل ايضا فى دفعه بان الجبائى لايقول بان الابقاء وايصال الانفع واجب على الله تعالى حتى يرد عليه ماذكر

لكن على ان يكون موضوع الكلية القائلة بان كل داخل فى الجنة مخصصا باهل الثواب والعقاب ولا حاجة بناء الجواب الاول على صرف ما يفيده الاضافة الى الاختصاص الحصرى الى من الاختصاص الارتباطى الاتم فان التبادر هو الاول وان كان معنى اللام هو الثانى كما لا يخفى تعليقات [illegible] كلنبوى

بل الواجب عنده اللطف والتمكين والاقدار عليه كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل وهذا حاصل فى حق العاصى ولايخفى ان وجوب اللطف على الله تعالى عند المعتزلة امر اخر سوى وجوب الاصلح فكان المجيب خلط احدهما بالاخر قال فى المواقف واما المعتزلة فاوجبوا على الله تعالى بناء على اصلهم امورا الاول اللطف وفسروه بانه الفعل الذى يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعثة الانبياء والثانى الثواب على الطاعة والثالث العقاب على المعصية والرابع الاصلح للعبد قوله وبعضهم اى بعض معتزلة بصرة لم يعتبر جانب علم الله تع بل قالوا يجب على الله تع ان يعرضه للثواب والدخول فى اعلى المنزلتين وان علم انه يكفر عند كونه مكلفا فلا يلزم عليهم من مات عاصيا لان ماهو الواجب على الله تع تعريضه للثواب وابلاغه الى مبلغ الرجال وتكليفه وهو حاصل فى حقه والكفر انما حصل له بقدرته ولامدخل لقدرة الله تع فيه على ماقالوا لكن يلزمهم ترك الواجب فيمن مات صغيرا لعدم التكليف فى حقه فان قيل يرد عليهم من مات كافرا ولم تصل اليه دعوة نبى قط فانه ترك فى حقه ماهو الواجب عليه تع قلت تعريض الثواب عندهم ليس بموقوف على ارسال الرسل فانهم قالوا العقل كاف فى معرفة الله وحسن الاشياء وقبحها ومدار التكليف عليه وارسال الرسل لطف يقرب العبد الى الطاعة نعم يرد عليهم من مات مجنونا قوله بمعنى الاوفق يعنى مايقتضيه حكمته الازلية وتدبير نظام العالم يجب على الله تع فعله وقبح تركه سواء كان فيه نفع العبد فى الدنيا او فى الدين او فى كليهما او لم يكن فح لايرد عليهم شئ مما ذكر كما لايخفى قوله ابو منصور الماتريدى هو تلميذ ابى نصر العياض تلميذ ابى بكر الجرجانى تلميذ محمد بن الحسن الشيبانى من اصحاب امام الاعظم ابى حنيفة رحمه الله كذا فى شرح المقاصد قوله كمسئلة التكوين وغيرها من مسئلة الاستثناء فى الايمان ومسئلة ايمان المقلد على ماسيجئ قوله الظاهر ان المقول مجموع ما فى الكتاب اه

قلت تعريض الثواب الخ التعريض جعله متصديا قريبا من الثواب يقال عرضته فتعرض اى تصدى والتصدى اصله تصدد من الصدد بمعنى قلبت الدال الثانية ياء كما فى تقضى البازى وبالجملة التعريض عبارة عن اللطف المفسر عندهم بما يقرب العبد الى الطاعة فيلزمهم الترك فيمن مات صغيرا فانهم لايقولون بالاصلح بمعنى الاوفق للحكمة حتى لايجب الابقاء الى البلوغ ومابعده بل بالاصلح للعبد فى الدين وذلك ان يكبر الصغير فيعرض للثواب وقد يجئ التعريض بمعنى الاشارة والتنبيه بالكلام كلنبوى

فحينئذ لم يرد اه اما ابطال الاشعرى وتابعيه مذهبهم فلقولهم بايجاب شئ على الله تعالى كما سيجئ كلنبوى

تعليقات

اى الظ ان يكون مقول القول مجموع ما فى الكتاب لان القرينة لاتدل
على تخصيص البعض والمراد بمجموع ما فى الكتاب مجموع المسائل التى
تصلح ان تكون مقول القول فلا يرد انه يلزم على هذا التقدير ان يكون
قوله خلافا للسوفسطائية ايضا مقول القول فيكون مقصودا بالنقل مع انه
ليس كذلك وان قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة عند اهل الحق
يأبى عنه لان قوله خلافا للسوفسطائية لايصلح ان يكون مقول القول لانه
حال عن مقول القول اى قال اهل الحق حقايق الاشياء ثابتة والعلم بها
متحقق حال كونهم مخالفين للسوفسطائية وكذلك قوله والالهام
المفسر بالقاء معنى فى القلب اه جملة اسمية وقعت حالا اى قال اهل الحق
واسباب العلم محصرة فى الثلثة الحواس والعقل والخبر الصادق والحال
انه ليس الالهام من اسباب المعرفة عندهم فلا يكونان مقول القول بل
قيدا له فلا يلزم شئ مما ذكر والفاضل الحلبى اجاب عن الاباء بانه
يجوز ان يكون اعادة لفظ عند اهل الحق فى قوله والالهام ليس
من اسباب المعرفة للتأكيد انتهى ولايخفى ان هذا الجواب مما يأباه
الطبع السليم اذ ليس هو محل التأكيد مع انه يلزم ان يكون قوله والالهام آه
مقصودا بالنقل وليس كذلك فانه انما ذكره لدفع بطلان حصر اسباب
العلم فى الثلثة كما سيجئ قوله ويحتمل اه اى على تقدير ان يكون مقول القول
هو قوله حقايق الاشياء يجوز ان يكون المراد باهل الحق اهل السنة والجماعة
ووجه تخصيصهم بالذكر مع ان غيرهم ايضا يشاركونهم فى هذه المسئلة
للاعتداد بهم وللاشارة الى ان غيرهم بمنزلة العدم فى هذه المسئلة
قوله قد يفتح الباء اى يفتح الباء رعاية لكون المعتبر فى الحق المطابقة
من جانب الواقع وانما يحصل تلك الرعاية بملاحظة الحيثية اى الحكم
المطابق للواقع من حيث انه مطابق للواقع اذ لولا اعتبار الحيثية وملاحظتها
لصدق تعريف الحق على الصدق ايضا اذ يصدق عليه انه الحكم المطابق
للواقع لان المطابقة بين الشيئين تقتضى نسبة كل منهما الى الاخر بالمطابقة

كما علم فى باب المفاعلة لكنه ليس من حيث انه مطابق بل انه مطابق على ماسيجئ قوله لكن لايلايمه قوله اه فان قوله واما الصدق اه يدل على ان الفرق بين الحق والصدق بحسب استعمال وشيوع الصدق فى الاقوال دون الحق لابحسب المفهوم اذ على تقدير فتح الباء يفهم الفرق بحسب المفهوم وقوله وقديفرق يدل على ان الفرق بينهما بهذا الاعتبار ليس مبينا فى السابق بهذا الاعتبار فلوكان الباء فى قوله الحكم المطابق مفتوحا يكون بعينه الفرق المبين بقوله وقديفرق اه اذلا قائل باعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما حتى يحمل قوله والحكم المطابق عليه تأمل قوله يشير الاشارة مستفادة من الشيوع والخصوص فانه اذا كان الشيوع مختصا بالقول كان اصل الاطلاق باقيا فى غيره بناء على ان كل قيد يرجع اليه الحكم سواء وقع فى الاثبات اوالنفى يكون هومقصود المتكلم منه كما صرح به الشيخ عبد القاهر لابطريق المفهوم كما زعم الفاضل المحشى قوله اذ المنظور فيه اه تعليل للحكم المطوى اى انما سمى الحكم باعتبار كونه مطابقا بالفتح للواقع بالحق لان المنظور فيه اولا اه يعنى ان الذى ينظر اليه و يلاحظ اولا فى حصول هذا الاعتبار للحكم اعنى كونه مطابقا بفتح الباء هو الواقع فان الحكم انمايصير مطابقا بفتحها اذا نسب اليه الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الواقع الحكم و الواقع متصف بالحق بالمعنى اللغوى اعنى الثابت من حق بمعنى ثبت فنقل الحق عن معناه اللغوى الذى هو صفة الواقع وسمى به كون الحكم مطابقا تسمية للشئ بوصف ماهو منظور فى حصوله اولا ثم اخذ منه صفة المشبهة ووصف العقد والحكم به فللحق معان ثلثة احدها اللغوى وهو الثابت المنقول عنه والثانى كون الحكم مطابقا والثالث الصفة المشبهة المأخوذة من هذا المعنى التى يوصف بها الحكم بالمواطأة بان يقال الحكم حق وانما قيد بقوله اولا لان الحكم ايضا منظور فيه من جهة الفاعلية فى هذا الاعتبار لكن ضمنا لاصريحا لانه اذا لم يكن منسوبا

الى الواقع من جهة الفاعلية لايتصف بكونه مطابقا بفتحها فان مقتضى باب المفاعلة النسبة بالفاعلية و المفعولية من الطرفين لكن ذلك منظور اليه ثانيا وكذا الواقع منظور فيه بذينك الاعتبارين لكن ثانيا اى ضمنا اذ الفاعل الصريح للمطابقة على هذا الاعتبار هو الواقع قوله هو الواقع الموصوف بكونه حقا الواقع هو النسبة الخبرية الثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر بيانه ان الكلام الذى دل على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت او بالانتفاء مع قطع النظر عن حصولها فى الذهن لابد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية اوسلبية لانه اما ان يكون هذا ذلك او لم يكن وتلك النسبة هو الواقع فى الخارج ونفس الامر ومعنى ثبوتها وتحققها انها ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر لانها موجودة فى الخارج فلا يرد ماقيل ان النسبة امور اعتبارية فلا معنى لثبوتها وتحققها قوله واما المنظور اليه يعنى انما سمى كون الحكم مطابقا بكسر الباء للواقع بالصدق لان الملحوظ فى هذه الاعتبار اولا هو الحكم فانه انما يصير الحكم مطابقا بكسرها اذا نسب الى الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الحكم الواقع والحكم متصف بالمعنى اللغوى للصدق اعنى الانباء عن الشئ على ماهو عليه فيكون تسميته بهذا الاعتبار بالصدق ايضا تسمية للشئ بوصف ماهو منظور فيه اولا فان قلت لم لم يجعل الامر بالعكس بان يسمى كون الحكم مطابقا بفتحها بالصدق وكون الحكم مطابقا بكسرها بالحق تسمية للشئ بوصف ماهو منظور فيه ثانيا اجيب بان التسمية بوصف المنظور اولا ارجح من التسمية بوصف المنظور فيه ثانيا لقربه منه وانسياقه الى الفهم اولا من وصف المنظور فيه ثانيا قوله وهو الانباء قال الفاضل المحشى وفيه نظر لان الانباء صفة المتكلم والمق ههنا بيان حال الصدق الذى هو صفة الحكم والجواب ان هذا انما يرد لو كان الانباء مصدرا مبنيا للفاعل اى الاخبار فانه صفة المتكلم اما لو كان مصدرا مبنيا للمفعول اعنى كون الشئ مخبرا عنه على ماهو

جواب سؤال مقدر تقديره ان الصغرى اعنى اذ المنظور اولا ان اريد بها التقدم فى الذكر فممنوع وان اريد بها التقدم فى العلم فكذلك لان السكونان اعنى كون الحكم مطابقا بالكسر وكون الواقع مطابقا بالفتح متضايفان مستقلان معا وحاصل الجواب ان الواقع بهذا الاعتبار مسند اليه صريحا كما اشار اليه بالكون فحينئذ يختار الشق الثانى ويدفع المحذور مص

فلاشك فى كونه صفة الحكم اقول
لايخفى مافيه بل انما يكون صفة
للواقع فانا اذا اخبرنا عن قيام زيد
فانما اخبرنا عن القيام الواقع لاعن
النسبة المستفادة من قولنا زيد قائم
وهى الحكم ولو سلم ان النسبة
الكلامية مخبر عنها فلا شك فى كونه
صفة للواقع ايضا فلا بد ان يصار
الى ماذكره الشريف من ان تسمية
الاعتبار الثانى بالصدق تمييزا
واستحق فى دفع ذلك النظر ان هذا
الكلام من المحشى المدقق مبنى على
ان الانباء مصدر مبنى للفاعل وانه
بمعنى الاعلام بدليل تعديته بعن لا
بمعنى التكلم بالجملة الخبرية والا لعاد
الدور الذى هرب الشارح عنه فى
المطول والانباء بمعنى الاعلام كما
يكون صفة للمتكلم يكون صفة
الحكم اعنى النسبة الكلامية الحاكية
للواقع ولا يكون صفة لاستحالة
اعلام الشئ لنفسه نعم يتجه عليه
ان الاحكام الكاذبة لا تتصف
بالانباء بهذا المعنى واتصاف بعض
الاحكام اعنى الصادقة لا يجدى
ههنا لان بعض الاحكام متصف

عليه فلا شك فى كونه صفة الحكم او يقال ان هذا مبنى على التسامح فان
اخبار المتكلم عن الشئ على ماهو عليه يستلزم كون الشئ بحيث
يخبر عنه على ماهو عليه كما فى تعريف الدلالة بالفهم الذى هو صفة
السامع او المعنى فانه يستلزم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى كما حققه
السيد الشريف فى حاشية المطول وقال المحشى المدقق لكن اتصاف
الحكم باى معنى كان بالانباء عن الشئ على ما كان عليه محل كلام انتهى
كلامه يحتمل ان يكون مراده مامر فى كلام الفاضل المحشى وقد عرفت
جوابه ويحتمل ان يكون مقصوده ان كون الانباء المذكور صفة للحكم
انما يصح لو كان كل حكم ثابتا فى نفس الامر اذ حينئذ يصح ان يقال كل
حكم صادق اى مخبر عنه على ماهو عليه والجواب انه لا يلزم فى وجه
المناسبة اتصاف جميع افراد الحكم بالوصف المذكور بل يكفى اتصاف
بعضها به وان مدلول الكلام فى نفس الصدق والكذب احتمال عقلى بناء
على ان دلالة الالفاظ ليست قطعية بقى الكلام فى ان كون الانباء المذكور
معنى لغويا للصدق محل تردد اذ لم يوجد فى الصحاح وغيره من الكتب
المشهورة قوله وهو اولى مما قيل اه لانه يدل على وجه المناسبة فى التسمية على
وفق ماذكره فى الحق على ان التمييز المطلق لا يكفى فى وجه التسمية قوله فان
المفهوم آه دفع لما يقال ان الحقيقة صفة الحكم ومطابقة الواقع اياه صفة
للواقع فلا يصح تعريفها بها وحملها عليها بهو هو وحاصل الدفع
ان المطابقة وحدها وان كانت صفة للواقع لكن المفهوم الحاصل
من مطابقة الواقع اياه اعنى المطابقة المتعلقة بالحكم صفة الحكم الا يرى انه
يصح ان يقال الحكم موصوف بمطابقة الواقع اياه فان معنى مطابقة
الواقع اياه هو بعينه معنى كون الحكم بحيث يطابقه الواقع تأمل قوله الا انه
مركب جواب عما يقال انه لو كان صفة للحكم لصح ان يشتق منه صفة له
كما يشتق من الحقية فيقال حكم حق قوله كذا افاده الش حيث قال فى شرح
التلخيص عرفوا الدلالة الوضعية اللفظية بانها فهم المعنى من اللفظ

واعترض

واعترض عليه بان الفهم ان كان مصدرا مبنيا للفاعل اعنى الفاهمية فهو صفة الفاهم وان كان مصدرا مبنيا للمفعول اعنى المفهومية فهو صفة المعنى فلا يصح حمله على الدلالة التى هى صفة اللفظ ثم اجاب بانا لا نم بانه ليس صفة للفظ فان الفهم وحده وان كان صفة الفاهم وكذا الانفهام وحده صفة المعنى الا ان فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ فان معنى فهم المعنى من اللفظ او انفهام المعنى من اللفظ هو كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما فى الباب ان الدلالة مفرد يصح ان يشتق منه صفة يحمل على اللفظ وفهم المعنى وانفهامه منه مركب لا يمكن اشتقاقها منه الا بواسطة مثل ان يقال اللفظ منفهم منه المعنى قوله وبعض الافاضل اراد به السيد الشريف حيث رد ما قاله الش فى شرح التلخيص بما حاصله ان كون فهم المعنى من اللفظ صفة للفظ باطل وكون معناه كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ظ البطلان نعم انه يستلزمه واين الاستلزام من الاتحاد فالاولى ان يقال ان امثال هذا محمول على التسامح من القوم واعتمادهم على ظهور ان الدلالة صفة للفظ والفهم صفة السامع فلا بد ان يقصد بتعريفها به ما هو صفة اللفظ اعنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ودلالة فهم المعنى من اللفظ على كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى دلالة واضحة لا يشتبه فالحق من فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى قوله فالمعنى يعنى اذا لم يكن مطابقة الواقع اياه صفة للحكم بل محمولا على التسامح على ما حققه بعض الفضلاء يكون معناه كون الحكم بحيث يطابقه الواقع بناء على ظهور دلالته عليه واعتمادا على فهم السامع قال المحشى المدقق لكن على هذا التقدير يكون المنظور اولا فى اعتبار المطابقة هو الحكم ايضا فى الحقيقة اقول ليس المراد بكونه منظورا فيه اولا انه يذكر فى اعتبار المطابقة اولا حتى يرد عليه ما ذكر بل المراد ان الذى يلاحظ اولا فى حصول هذا المفهوم اعنى كون الحكم مطابقا بفتح الباء هو الواقع لانه الفاعل الصريح بها سواء كان ذكر

با لحق الثابت ايضا فلا يكون لصفة الحق الثابت مختصة بالواقع فيختل الوجهان وبهذا يظهر اختلال ما يأتى منه من قوله والجواب انه لا يلزم فى وجه المناسبة اتصاف لانه موصوف الحق الحكم وموصوف المطابقة الواقع والصفات متشخص وممتاز بتشخص المحل المتشخص فكان بين الصفات امتياز فى الخارج فلا يصح حمل احدهما على الاخر لان الحمل التغاير فى المفهوم والاتحاد فى الخارج منصف

قال بعضهم الماهية ليست بمجعولة
مطلقا اذ لو كانت الانسانية مثلا
بجعل الجاعل لم يكن الانسانية عند
عدم جعل الجاعل واللازم باطل
اما بيان الملازمة فلانه حينئذ يكون
اثرا للجعل وما يكون اثرا له ينتفي
بانتفائه واما بطلان التالي فلانه
سلب الشيء عن نفسه وهو محال
واجيب بالمنع فانه ان اريد بقوله لم
يكن الانسانية انسانية قضية
معدولة يكون موضوعها موجودا
فلا نسلم هذا وان اريد قضية سالبة
فلا نسلم استحالة سلب الشيء عن
نفسه الا يرى ان المعدوم في الخارج
دائما مسلوب عن نفسه فاذا ارتفع
الجعل في وقت او دائما ارتفعت
الانسانية كذلك فيصدق قولنا
ليست الانسانية انسانية وقال
بعضهم انها مجعولة مطلقا فلانه
لو لم يكن الماهية مجعولة لارتفع
المجعولية بالكلية سواء كانت في نفسها
او في وجودها واتصافها بالوجود
او ارتفعت بالكلية لزم استغناء
الممكن عن المؤثر فينتج انه لو لم يكن
مجعولة لزم الاستغناء والتالي باطل

مقدما ومؤخرا ولا يخفى انه ثابت على هذا التقدير تأمل قوله لا يقال هذا
صادق يعني ان الظاهر ان يكون الباء في قوله ما به للسببية والضمير ان
للشيء فالمعنى الامر الذي بسببه الشيء ذلك الشيء ولا شك انه يصدق على
العلة الفاعلية لان الانسان مثلا انما يصير انسانا متمايزا عن جميع ما عداه
بسبب الفاعل وايجاده اياه ضرورة ان المعدوم لا يكون انسانا بل لا يكون
متمازا عن غيره لما تقرر من انه لا تمايز في المعدومات فيلزم ان يكون العلة
الفاعلية ماهية لمعلولاتها وهو باطل قوله لانا نقول الفاعل ما به الشيء
موجود اي الفاعل ما بسببه الشيء موجود في الخارج وذلك اما بان يكون
اثر الفاعل نفس ماهية ذلك الشيء مستتبعا له استتباع الضوء للشمس
والعقل ينتزع منه الوجود ويصفها به على ما قال الاشراقيون وغيرهم
القائلون بان الماهيات مجعولة فانهم ذهبوا الى ان الماهية وهي الاثر المترتب
على تأثير الفاعل ومعنى التأثير الاستتباع ثم العقل ينتزع منها الوجود
ويصفها به مثلا ماهية زيد يستتبع الفاعل في الخارج ثم يصفها العقل
بالوجود والوجود ليس الا اعتباريا عقليا انتزاعيا كما انه يحصل من الشمس
اثر في مقابلها من الضوء المخصوص وليس ههنا ضوء متقرر ثابت في نفسه
يجعلها الشمس متصفا بالوجود لكن العقل يعتبر الوجود ويصف به
فيقول وجد الضوء بسبب الشمس واما بان يكون اثر الفاعل الماهية
باعتبار الوجود لا من حيث نفسها ولا من حيث كونها تلك الماهية
على ما ذهب اليه المشائيون وغيرهم القائلون بان الماهيات ليست
مجعولة فانهم قالوا اثر الفاعل هو ثبوت الماهية في الخارج ووجودها
فيه بمعنى انه يجعل الماهية متصفا به في الخارج واما الماهية فهي اثر له
باعتبار الوجود لا من حيث هي بان يكون نفس الماهية صادرة عنه
ولا من حيث كونها تلك الماهية بان يجعل الماهية ماهية فعلى كلا
التقديرين اثر الفاعل الشيء الموجود في الخارج اما بنفسه واما باعتبار
الوجود قوله لا ما به الشيء آه يعني ليس اثر الفاعل كون الشيء آه ذلك الشيء بل

اما نفس الماهية او الماهية باعتبار الوجود واما كون الماهية ماهية فليس
بجعل الجاعل ضرورة انه لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور بينهما
جعل واما عدم التمايز في المعدومات فانما هو في الخارج لا في انفسها فان
الماهيات متمايزة بعضها عن بعض في انفسها ولا مجال للنزاع في هذا
وان فسر بعضهم قولهم الماهية مجعولة او غير مجعولة به اذ لا يعقل صحته
على ما يشهد به الفطرة السليمة انما النزاع في كون الماهيات مجعولة او غير
مجعولة بالمعنى الذي مر من ان اثر الفاعل نفس الماهيات او الماهيات باعتبار
الوجود فاندفع ما قال بعض الفضلاء وان هذا الجواب انما يستقيم على
مذهب من قال ان الماهيات غير مجعولة واما من يقول بان الماهيات مجعولة فلا
اذ لم يذهب احد الى ان الماهيات مجعولة بمعنى كون تلك الماهية ماهية
اذ لا معنى له فلا يصح محلا للنزاع وان شئت مصداق ما ذكرناه فعليك
الرجوع الى شرح المواقف والحواشي الشريفة على شرح الحكمة
العين وشرح الزوراء للمحقق الدواني قوله فيرد الاشكال اذ يصير محصل
التعريف ما به الموجود موجود وهذا يصدق على العلة الفاعلية قوله قلت
بعد التسليم اه يعني لا نم اولا ان الشيء ههنا بمعنى الموجود بل بمعنى ما يصح
ان يعلم ويخبر عنه ولو مجازا وان سلمنا باعتبار ان الاصل في التعريفات
الحمل على الحقيقة والاحتراز عن المجاز وان كان مشهورا بحسب الاستعمال
لكن فرق بين ما به الموجود موجود فانه الفاعل وبين ما به الموجود ذلك
الموجود فانه الماهية فان معنى الاول الامر الذي بسببه الشيء الموجود
متصف بالوجود وما ذلك الا الفاعل ومعنى الثاني الامر الذي بسببه
الشيء الموجود هو ذلك الموجود الممتاز عن جميع ما عداه وما ذلك الا
الماهية ولا مدخل للفاعل في كون هذا الموجود الممتاز هو الموجود الممتاز
بل تأثيره اما في نفسه او في اتصافه بالوجود على ما حقق فان قيل
لا مغايرة بين الشيء وماهيته حتى يتصور بينهما سببية قلت هذا من ضيق
العبارة والحق انه لا يحتاج الشيء في كونه ذلك الشيء الى غيرها وهذا كما

والقدم مثلا فثبت نقيضه واجيب
بان المجعول هوية الوجود لا ماهية
الوجود فلا يلزم من ارتفاع المجعول
ارتفاع الماهية باسرها ارتفاع الفاعل
عن الماهية والممكن عن
راسا واستغناء الممكن عن
الموثر مص
قلت هذا من ضيق العبارة
والمقصود انه لا يحتاج الخ اقول
في دفعه الى ذلك اذ غاية الامر
لزوم سببية الماهية لكونها تلك
الماهية لان الباء متعلقة بالنسبة
في القائلة بان ذلك الشيء هو هو
وتلك النسبة هي ذلك الكون
لا نفس الماهية الا يرى ان هذا
المحشي فرق فيما سبق بين الماهية
وبين كون الماهية تلك الماهية ليست
وحمل قول الخيالي اذ الماهية لا تطبق
بجعل جاعل على الثاني اذ هي
الجواب السابق على مذهب
الاشراقية والشائية وغفل عنه
ههنا
كلنبوي

قالوا الجوهر مايقوم بنفسه اذ لامغايرة بين الشئ ونفسه حتى يتصور القيام بينهما قوله وبه يظهر اى بماذكرنا فى بيان الفرق من ان الماهية مابه الشئ ذلك الشئ قوله وقديجعل احدهما اى الثانى اذ لاصحة لرجوع الاول لان الضمير الثانى محمول على الاول والمحمول هى الماهية لا الذات فالمعنى الامر الذى بسببه الشئ ذلك الامر بمعنى انه لايحتاج فى ثبوت ذلك الامر له الى غير ذلك الامر فيرجع محصل التعريف الى ما قالوا فى تعريف الذاتى بالمعنى الاعم بمعنى انه لايعلل ثبوته للذات قوله فلايتوهم الاشكال آه اذ الفاعل لبس الامر الذى بسببه المعلول ذلك الفاعل لعدم الحمل بالمواطأة بينهما قوله لكن ينتقض ظ التعريف بالعرض انما قال ظ التعريف لان مأل التعريف على مابيناه هو ان لايحتاج فى كونه ذلك الامر الى غير ذلك الامر والعرض لبس كذلك فان الماهية فى اتصافها به سواء كان لازما اومفارقا يحتاج الى امر غير ذلك العرضى يكون علة لثبوته سواء كان نفس تلك الماهية اوغيرها مثلا الانسان فى كونه ضاحكا يحتاج الى ماهو منشأ كونه ضاحكا اعنى التعجب لكن بقى الانتقاض بالذاتى بمعنى الجزء ظاهرا وباطنا فان الانسان فى كونه ناطقا لايحتاج الى امر غير ناطق لان ثبوته له غير معلل بشئ امابالغير فظ واما بنفس الذات فلتقدمه عليها فاقاله الفاضل الجلى من اندفاع النقض بالذاتى والعرضى باطنا سهو ولعل المحشى انما لم يتعرض لهذا النقض لان المق تعريف الماهية بحيث يمتاز عن العرضى كما يدل عليه قول الشارح بخلاف الضاحك فدخول الذاتى فى تعريفها لايضر بالمق ويؤيده ما قلنا ماذكره بعض الفضلاء من انه جرت عادة القوم فى ابتداء مبحث الماهية من الامور العامة ببيان الفرق بين الماهية وعوارضها دون ذاتياتها لانه قديشتبه الماهية بالعوارض فيما اذا عرض الشئ لنفسه كالكلى للكلى بخلاف الذاتيات فانه لا اشتباه بين الكلى والجزئى فتدبر قوله وجعل هو هو آه ردلما قيل ان هو هو علم فى الاتحاد والباء فى به متعلق بالاتحاد

يعنى انه لايحتاج الخ هذا المعنى مستفاد من كون تقديم الظرف اعنى به للحصر وبهذا يظهر انه لايرد على التوجيه الاول النقض بالذاتى بمعنى الجزء لان كون الانسان انسانا لبس بمجرد الحيوان فقط اوبمجرد الناطق فقط بل بمجموعهما فلايصح الحصر بالنسبة الى جزء الماهية وانما يصح بالنسبة الى نفس الماهية والحقيقة ولذا خص النقض بالذاتى الجزء بالتوجيه الثانى

كلنبوى

المفهوم من هوهو والمراد بالاتحاد الاتحاد فى المفهوم فالمعنى مابه يتحد الشئ فى المفهوم فلا يصدق التعريف على الفاعل لانه غير متحد به ولا على العرضى لانه غير متحد به فى المفهوم ووجه الرد ان المفهوم المتبادر من هو هو الاتحاد فى الصدق وعليه الاصطلاح فان معنى حمل المواطأة اعنى حمل هو هو اتحاد المتغايرين فى الصدق فحمله عليه خلاف المتبادر والاصطلاح الذى وجب الاحتراز عنه فى التعريفات فلا يرتكب مع ان الوجه الصحيح هو ان يكون البا للسببية والضميرين للشئ ظ متبادر سالم عن ورود النقض على انه يرد على هذا التقدير ان يكون المحدود ماهية الحد اذ يصدق عليه انه مابه يتحد الحد مع انه ليس كذلك قوله هذا اى خذ ماذكرنا قوله لكان احصر لكن الذكر اظهر واسبق الى الفهم قوله اى بالكنه المق منه دفع مايرد على ظ عبارة الشارح من انه يلزم ان تكون الذاتيات ايضا من العوارض لانه يمكن تصور الشئ بدونها بان يتصور بالوجه لا بالكنه وحاصل الدفع ان ليس المراد بالتصور فى قوله مما يمكن تصور الانسان التصور مطلقا ولا التصور بالوجه فقط حتى يرد ماذكر بل المراد التصور بالكنه فالمعنى انما يمكن تصور الشئ بالكنه بدونه فهو من العوارض وتصور الشئ بالكنه بدون تصور ذاتياته وماهيته محال قال الفاضل المحشى ولا يخفى عليك ان المق من تعريف الماهية تميزها عما سواها فينبغى ان يخرج اجزاء الماهية عن تعريفها كما يخرج عوارضها عن تعريفها مع انه على تقدير ارادة التصور بالكنه تبقى الاجزاء داخلة فيها اقول مق الشارح من قوله بخلاف آه بيان مغايرة الماهية لعوارضها اللازمة والمفارقة لان بعض المفهومات كان يعرض لنفسها كالمفهوم والكلى فكان محل ان يتوهم ان حقيقة العارض والمعروض واحدة واما مغايرة الماهية لاجزائها فقد ظهر من تعريف الماهية ان المراد بقوله مابه السببية التامة ولذا ذكر فى جميع الكتب الكلامية ان ماهية الشئ مغايرة بجميع

وحاصل الدفع الخ لاينفع هنا الحاصل الاان المراد من ملاحظته مجردا عنه ملاحظته من غير ان يكون اللازم من اجزائه اى بها يتقوم اللزوم فى الخارج والذهن فان تصور البيت بدون مواده محال وبدون لوازمه ممكن وان كان التصور اعنى كونه بدون هذا محالا فى الواقع هذا لكن هذا الجواب مبنى على كون الباء فى قوله بدونه للملابسة مع ان الحق ان المراد السببية فالحق فى الجواب بطريق من التصور هو التصور السببية الاكتساب بدليل الباء انما يمكن ولا شك ان اكتساب الكنه لا مدخل له بعد خلية الذاتيات لا مدخل له العرضيات فلا اشكال تدبر كاندوى

عوارضه اللازمة والمفارقة مع عدم التعرض لبيان المغايرة بين الماهية
واجزائها قوله واما تصوره بالوجه آه بيان لسبب تفسير التصور
بالتصور بالكنه يعني لولم يفسر به لدخل الذاتي بالمعنى الاعم في العوارض
لانه مما يمكن تصور الشئ بدونه بالوجه ايضا اي كما يمكن تصوره بدون
العرضي قوله قيل عليه يستفاد آه يعني يستفاد من تفريع قوله فانه
من العوارض على قوله مما يمكن تصوره بدونه ان العرضي ما يمكن
تصور الشئ بدونه والذاتي بخلافه اعني ما لا يمكن تصور الشئ بدونه
فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص اعني ما يمتنع انفكاكها عن الشئ
ويستلزم تصوره تصورها اذ يصدق عليها انه لا يمكن تصور الشئ
بدونه ضرورة ان تصوره مستلزم لها بحيث يستحيل الانفكاك
بينهما فينتقض تعريف الذاتي منعا كذلك ينتقض تعريف
العرضي لها جمعا فاختيار الاستفادة في توجيه هذا الاعتراض
تطويل للمسافة اذ يكفي ان يقال انه يرد على التعريف
المذكور للعرضي اللوازم البينة بالمعنى الاخص اللهم الا ان
يقال المق من ذكر الاستفادة الاشارة الى ورود الاعتراض على
تعريفهما ودفعه عنهما وح يكون ضمير قوله ويرد عليه راجعا الى كل واحد
من التعريفين تامل قوله وجوابه اه يعني لا نسلم الاستفادة اولا فان بيان
حكم العرضي لاجل مغايرته بالماهية لا يستلزم ان يكون الذاتي بخلافه
وعلى تقدير تسليم الاستفادة لا نم الاستفادة المذكورة يكون بطريق التعريف
اي بحيث تصلح ان يكون معرفا للذاتي مساويا له لم لا يجوز ان يكون المستفاد
حكما عاما شاملا له ولغيره كما ان ماذكره اعني ما يمكن تصوره بدونه
ليس معرفا مساويا للعرضي يدل عليه من التبعيضية في قوله فانه
من العوارض ويؤيده ما قاله في شرح المطالع للذاتي خواص ثلث
الاولى ان يمتنع رفعه عن الماهية على معنى انه اذا تصور الذاتي وتصور
معه الماهية امتنع الحكم بسلبه عنها الثانية يجب ثبوته لها على معنى انه

ليس يمكن تصور الماهية الا مع تصوره ومع التصديق بثبوته لها
وهما ليستا بخاصتين مطلقتين لان الاولى تشمل اللوازم البينة بالمعنى الاعم
والثانية بالمعنى الاخص انتهى كلامه وعلى تقدير الاستفادة بطريق
التعريف فنقول فى الجواب ان معنى عدم امكان تصور الشئ بدون
الذاتى انه لايمكن تصور ذلك الشئ بالكنه بدونه بوجه من الوجوه سواء
كان بطريق الاخطار بان يكون ملحوظا قصدا وبالذات اولا بان يكون
ملحوظا تبعا اذليس تصور ذلك الشئ الاتصور ذاتياته فلا يمكن
بدونه اصلا والمستلزم لتصور اللازم ليس الاتصور الملزوم بطريق
الاخطار بان يكون الملزوم ملحوظا قصدا وبالذات فيمكن تصور الملزوم
بدون ذلك اللازم فى الجملة وهو مااذالم يكن الملزوم متصورا بطريق
الاخطار والقصد والالزم ان يكون الذهن منتقلا عن ملزوم واحد
الى لازمه والى لازم لازمه بالغا مابلغ حتى يحصل اللوازم باسرها فى الذهن
وهو محال فلا يصدق تعريف الذاتى عليها فان قيل قدصرح السيد
الشريف قدس سره فى حاشية المطالع بان الخاصة الثابتة للذاتى
اعنى مالايمكن تصوره بدونه ممالابد فيه من تصور الذاتى والماهية
بطريق الاخطار ولايكفى فيه اخطار الماهية فضلا عن تصورها
قلت المحتاج اليه وهو التصديق بثبوت الذاتى لها ضرورة انها تصديق
لابد فيه من تصور الطرفين بالذات لااستلزام تصورها تصوره يرشدك
اليه عبارته قوله مانص عليه فى حواشى المطالع قال السيد الشريف
قدس سره فى بيان قوله بان المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم
التفصيلى فربما يطرئ على الذهن مايوجب اعراضه عن اللازم ولايستمر
اندفاعه اى اذا تصور الملزوم وكان ملحوظا قصدا يخطر بالبال استلزام
تصوره على هذا الوجه تصور لازمه القريب وفى هذا المقام بحث
نص عليه فى حواشى المطالع فليرجع اليه قوله وايضا زمان
تصور اللازم جواب ثان عن ايراد المذكور يعنى ان معنى قولنا

الذاتى مالايمكن تصور الشئ بدونه انه لايمكن تصور الشئ بالكنه فى زمان لايكون الذاتى متصورا فى ذلك الزمان ضرورة ان تصور الشئ بالكنه لايكون الاتصور ذاتياته فيكون تصوره عين تصور ذاتياته فلا بد ان يكون فى زمان واحد بخلاف تصور اللازم فانه فى زمان غير زمان تصور الملزوم ضرورة ان تصور اللازم مغاير لتصور الملزوم وتابع له وامتناع توجه النفس نحو الشيئين فى زمان واحد واذا كان زمان تصوريهما متغايرين صدق انه يمكن تصور الملزوم بدون اللازم لانفكاكه عنه فى زمان تصوره فلاينتقض حد الذاتى باللوازم المذكورة نقل عنه لان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لاسبب موجب له والا لما جاز بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق معنى اللزوم بين المعد والمعلول مما لايخفى ولذا قالوا الدليل مايلزم من العلم به العلم بشئ اخر والمعرف مايلزم من تصوره تصور شئ اخر مع ان المبادى معدات للمطالب فان قيل فما معنى قولهم تصور اللازم البين لاينفك عن تصور الملزوم قلت معناه ان تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل ولقائل ان يمنع تغاير زمانى التصورين فان من تمسك بامتناع توجه النفس فى زمان واحد الى شيئين يرد عليه ان الحال فى تصور الذاتى كذلك ايضا تأمل والاولى فى الجواب ان يقال معنى عدم امكان تصور الشئ بدون الذاتى عدم امكان ملاحظته مجردا عنه كما ان معنى امكانه بدون العرضي امكان ملاحظته مجردا عنه انتهى كلامه ان اراد انه معد حقيقة فهو بط لان المعد ما يمتنع تصور اجتماعه مع المعلول ضرورة انه يتوقف على وجوده وعدمه وتصور الملزوم قد يجامع مع تصور اللازم وان اراد انه بمنزلة المعد فى عدم لزوم الاجتماع كما يدل عليه قوله مع ان المبادى معدات فان المعدات الحقيقية هى الحركات الواقعة فيها وتسمية المبادى معدات على سبيل التشبيه نص بذلك السيد الشريف فى حواشي شرح الرسالة فهو لايفيد اذ ح يجوز اجتماعهما فيرد عليه

نقض

بنقض على تقدير الاجتماع وهذا البحث مندرج فى قوله ولقائل ان يمنع
تغاير زمانى التصورين كما لا يخفى وحاصل معنى اللزوم الذى اعتبره
فى اللوازم البينة هو ان لا يتخلل زمان بين تعقل الملزوم وتعقل اللازم
وبذلك صرح العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد فى بحث الاضافة
ومنع تغاير زمانى التصورين بعد الاستدلال عليه راجع الى دليله
والا فهو غير موجه وحاصله ان الدليل المذكور انما يتم فيما اذا كان تصور
الملزوم معدا وذلك غير لازم فى جميع الملزومات بالنسبة الى لوازمها
البينة لجواز ان لا يتوقف اللازم على ملزومه اصلا بل يكون الامر بالعكس
كالاعدام بالنسبة الى ملكاتها فان الاضافة لما كانت داخلة فى مفهوماتها
وتعقل الاضافة يتوقف على تعقل الملكات لكونها ظرفا لها كانت
الاعدام موقوفة عليها ولا يتوقف شئ منهما على الاخر كالمتضايفين
فانهما يحصلان معا من غير ان يتوقف احدهما على الاخر والا لبطل المعية
وخلاصته ان التلازم منحصر فى العلة والمعلول او بين معلولى علة واحدة
فعلى تقدير ان يكون الملزوم علة معدة يكون زمان تصور الملزوم مغايرا
لزمان تصور اللازم وعلى التقدير الاخير يكون زمان تصور الملزوم هو زمان
تصور اللازم وبما حررنا لك من توجيه المنع ظهر ان اعتراض المحشى
المدقق بعد نقل هذه الحاشية بان جواب الثانى لا يجرى فى الاعدام
بالنسبة الى ملكاتها وفى المتضايفين مبنى على عدم التدبر فى توجيه المنع
المذكور ووجه التأمل ان وجود الماهية بالتغاير ليس الا وجود الاجزاء
فلا يكون تصور الذات مغايرا بالذات لتصور الذاتى ولذا قالوا بالتغاير
بالاجمال والتفصيل بين الحد والمحدود بخلاف الملزوم واللازم فان تصور
الملزوم مغاير بالذات لتصور اللازم كما لا يخفى والجواب ما ذكره بقوله والاولى آه
وحاصله ان فى الذاتى تصور الذات بدونه غير ممكن لان وجوده وجوده
كما ان التصور ايضا غير ممكن وفى اللوازم التصور ممكن لكن المتصور وهو
انفكاك الملزوم عن اللازم محال وهذا كما قالوا ان فى الكليات الفرضية

فرض الاشتراك ممكن وان كان المفروض محالا بخلاف الجزئى فان الفرض والمفروض فيه محال وتفصيل ذلك فى حواشى السيد الشريف قدس سره على شرح مختصر الاصول قوله وهذا القدر يكفينا فى هذا المقام يعنى هذا القدر من الانفكاك اعنى كون زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم يكفينا فى الفرق بين الذاتى واللازم واما فى قسمة الخارج عن الماهية الى اللازم المفارق فلا بل يجب فيه الانفكاك بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب ففى هذا اشارة الى ما يتوهم ان القول بالانفكاك يهدم قاعدة اللزوم وحاصله ان الانفكاك الهادم للزوم وهو بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب لا المغايرة بالزمان تامل قوله وقيل ايضا آه اعتراض ثان على قوله مما يمكن آه يعنى ان اريد بالامكان فى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان الخاص اعنى سلب الضرورة عن جانبى الوجود والعدم يلزم جواز تصور كنه الشئ بالعرض وهو محال اذ العارض لا يفيد معرفة حقيقة المعروض والا لم يكن عارضا اذ يصير محصله ان تصور كنه الانسان بدون العرضى وتصوره لا بدونه اعنى به ليسا ضروريين فيكون تصور كنهه بالعرض جائزا اذ لو امتنع لوجب ان يكون تصور كنهه بدونه ضروريا هف وان اريد بالامكان الامكان العام اعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين وهذا المعنى حاصل فى الذاتى ايضا اذ كما يصدق على العرضى ان تصور الانسان بدونه واجب وكل واجب ممكن بالامكان العام كذلك يصدق على الذاتى ان تصور الانسان بدونه ممتنع وكل ممتنع ممكن بالامكان العام وتلخيصه انه لما لم يقيد الامكان العام بشئ من الطرفين كان صادقا على كل من الواجب والممتنع قوله وجوابه آه يعنى انا نختار ان المراد بالامكان الامكان الخاص ونمنع لزوم جواز تصور كنه الشئ بالعرضى بان يكون هو سببا لحصوله الذى هو محال بل اللازم جواز تصور كنهه مع العرضى بان يكون مقارنا له فان الجانبين المتقابلين فى قولنا مما يمكن تصور الانسان بدونه وتصور الانسان لا بدونه يعنى معه لا به اذ المقابل لقولنا

بدونه

بدونه معه لا به فالمعنى تصور الانسان بالكنه مقرونا بغير العرضى وتصوره معه لبسا بضرورتين والاستحالة فيه فانه يجوز ان يتصور الشئ بالكنه بحيث يلزمه تصور الامور العرضية من اللوازم البينة اقول هذا الجواب انما يتم لو كان الباء فى قوله بدونه للملابسة امالو كان للسببية فالمقابل بدونه به لا معه فالسؤال باق ولعل هذا اوجه التسليم فى قوله ولو سلم قوله يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد يعنى ان الامكان فى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه داخل على التصور المقيد بقيد بدونه فالامكان ان اعتبر كيفية نسبة التصور الى بدونه حتى يكون المعنى كون التصور بالكنه بدون العرضى او به لبسا ضرورتين يلزم ماذكر من جواز التصور بالعرضى واما لو اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور المقيد حتى يصير المعنى التصور بالمقيد بالكنه المقيد بكونه حاصلا بدون العرضى ممكن يعنى لبس وجوده ولا عدمه ضروريا بمعنى انه قد يحصل وقد لا يحصل فلا استحالة فيه لان الامكان ح راجع الى ذات التصور لا الى بدونه حتى يلزم ماذكر نقل عنه وتوضيحه ان قولنا الرومى الابيض ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومى لان الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات الرومى لا كيفية نسبة البياض اليه فههنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور الذى يكون بدون العرضى لا كيفية نسبة الكون بدون العرضى اليه فعدم التصور بدونه مثل عدم الرومى الابيض بان لا يوجد اصلا لا بان يوجد وصفهما فتأمل انتهى كلامه وجه التأمل ان اعتبار الامكان بالنسبة الى التصور المقيد بقيد يابى عنه الذوق السليم فانه يصير المعنى بخلاف الضاحك والكاتب من الامور التى يكون تصور الشئ الحاصل بدونها ممكنا فانه من العوارض اقول و يستفاد منه الذاتى الامر الذى يكون تصور الشئ بالكنه الحاصل بدونه غير ممكن ومن هذا يخرج جواب آخر للاعتراض السابق اعنى صدق تعريف الذاتى على اللوازم البينة بالمعنى الاخص وهو ان التصور بدون اللوازم ممكن لكن المتصور محال بخلاف الذاتى فان

التصور بدونه غير ممكن اذ ليس تصور الشئ الا تصور ذاتياته فلا يكون بدونه ممكنا بخلاف تصور اللازم فانه مغاير لتصور الملزوم فيجوز تصوره بدونه وان لم يوجد وهذا هو الجواب الثانى الذى اشار اليه فيما نقل عنه قوله على ان تصور آه اى على سلمنا ان مقابل قولنا بدونه به وان الامكان كيفية نسبة القيد الى المقيد فنقول ان تصور الشئ بالكنه بالعرضى بان يكون العرضى سببا لحصوله غير ممتنع اذ يجوز ان يكون للعرضى نسبة خاصة يلزم من العلم به العلم بكنهه كيف لا وقد قالوا انه يجوز ان يكون للمتباينين نسبة خاصة من العلم به العلم بمباين آخر وان لم يطرد جميع العوارض قوله ويمكن اختيار آه جواب عن الاعتراض باختيار الشق الثانى هذا هو الجواب الاسلم الاسبق الى الفهم يعنى انا نختار ان المراد بالامكان فى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان العام لكن لا مطلقا حتى يرد انه متحقق فى الذاتى بل مقيدا بكونه من جانب الوجود فمعنى قوله مما يمكن تصور الانسان بالكنه بدون العرضى يمكن وجوده يعنى عدم التصور بالكنه بدون العرضى اى التصور به ليس بضرورى وهذا المعنى اى الامكان العام المقيد بجانب الوجود غير حاصل فى الذاتى اذ لا يصح ان يقال تصور الانسان بدون الذاتى يمكن وجوده يعنى التصور به ليس بضرورى نعم الامكان المقيد بجانب العدم حاصل فيه كما مر لكن هذا ليس بمعتبر فى العرضى قوله قد اطلقها على الماهية ان كان المراد من الماهية باعتبار التشخص الماهية المشروطة بشرط التشخص كما هو الظ فهذا الاطلاق غير مشهور بين القوم وان كان الماهية مع التشخص فعدم شهرته فى حيز المنع قال السيد الشريف قدس سره والحقيقة الجزئية تسمى هوية وفى شرح التجريد وقد يراد بالذات ماصدقت عليه الماهية من افراد الحقيقة الجزئية وتسمى هوية قوله اورد الفاء يعنى اورد الفاء فى قوله فالحكم بثبوته آه ايذانا بان هذا السؤال ناش مما سبق واما الفاء فى قوله فان قيل فهو دال على تفرعه وروده على ماقبله سواء كان منشأه ذلك

اولاعلى ماهو طريق سائر الاسولة الموردة فى الكتب فمن قال ان الفاء الثانى للتأكيد لم يات بشئ قوله مجموع امور ثلثة احدها تعريف الحقيقة بما به الشئ هو هو وثانيها كون الشئ بمعنى الموجود وثالثها كون الثبوت بمعنى الوجود فانه يصير المعنى الامور التى بها الموجودات تلك الموجودات موجودة ولاخفاء فى لغوية هذا الحكم لان عقد الوضع مستلزم لعقد الحمل لزوما بينا كانه قيل الامور الثابتة ثابتة اذ حقايق الاشياء ليس الانفس تلك الاشياء فوجودها وجودها وبماذكرنا اندفع ماقيل انها اذا كان الحقيقة بمعنى الماهية لالغوية فى هذا الحكم اذ المعنى ماهيات الجزئيات الموجودة فى الخارج موجودة كيف ووجود الكلى الطبيعى معركة بين الفضلاء اذ ليس المراد بالحقيقة ههنا الماهية الكلية المفسرة بما به يجاب عن السؤال بماهو فان ذلك اصطلاح اهل الميزان حتى يكون المعنى الطبايع الكلية للجزئيات موجودة اذ لا اختصاص لهذا الخلاف بالسوفسطائية بل المراد ان الاشياء التى نشاهدها ونسميها بالاسماء المخصوصة لها حقايق هى بها هى فتلك الحقايق التى هى نفس الاشياء المخصوصة موجودة ليست بتابعة لاعتقادنا واذهاننا واين هذا من ذلك وتحقيقه ان لفظ الماهية يطلق على معنيين مابه يجاب عن سؤال ومابه الشئ هو هو والنسبة بين المعنيين عموم من وجه لتحقق الاول بدون الثانى فى الجنس بالقياس الى النوع والثانى بدون الاول فى الماهيات الجزئية واجتماعهما فى الماهية النوعية بالقياس الى النوع والماهية بالمعنى الثانى لاتكون الانفس ذلك الشئ فاذا كانت تلك الاشياء موجودة كانت حقايقها موجودة والباحث لم يفرق بين المعنيين فقال ما قال واما ماقاله الفاضل الجلى هربا عن هذا الاعتراض فى بيان قوله تعريف الحقيقة اى تعريف الماهية باعتبار التحقق والوجود ففيه بحث اما اولا فلان اعتبار الوجود فى الحقيقة غير مراد فى قوله حقايق الاشياء ثابتة لانه يكون مستدركا اذ يصير المعنى الماهية الموجودة للامور الموجودة موجودة ولذا

عبر الشارح عن هذا المعنى بقد يقال اشارة الى انه غير مرضى فى هذا المقام
وتوجيه الاعتراض على ذلك التعريف لاوجه له واما ثانيا فلانه لا مدخل
ح لكون الشئ بمعنى الموجود فى لغوية الحكم اذ قولنا الماهيات الموجودة
موجودة لا خفاء فى لغويته واما ثالثا فلانه يجب على المحشى ان يقول اذ لا لغوية
فى قولنا عوارض الاشياء موجودة وماهيات الاشياء موجودة لان المقابل
للحقيقة بهذا المعنى اما العوارض او الماهية مع قطع النظر عن الوجود قوله
وكون الشئ بمعنى الموجود قال بعض الفضلاء ان كون الشئ بمعنى
الموجود فلم يلزم مما سبق بل اللازم التصادق والتساوى ولا مدخل للتساوى
فى لغوية الحكم اقول معنى قوله الشئ عندنا الموجود ان معناه ان الشئ بمعنى
الموجود حيث قال فى شرح المقاصد اما انه هل يطلق على المعدوم لفظ
الشئ حقيقة فبحث لغوى فعندنا هو اسم الموجود لما نجده شايع الاستعمال
فى هذه المعنى ولا نزاع فى استعماله فى المعدوم مجازا وما ذكره الحسن البصرى
من انه حقيقة فى الموجود مجاز فى المعدوم هو مذهبنا بعينه وقال فى شرح
المواقف خاتمة المقصد السادس وفيها بحثان الاول فى تحقيق معنى الشئ
وبيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث لفظى متعلق باللغة والشئ عندنا
الموجود قوله اذ لا لغوية بيان لكون المنشأ مجموع الامور الثلثة
وحاصله انه لو لم يفسر الامور الثلثة بما ذكر بل بمعنى اخر مثلا لو فسر الحقيقة
بالعارض فيكون المعنى عوارض الموجودات موجودة او فسر الاشياء
بالمعدومات او المعلومات فيكون المعنى الامور التى بها المعدومات هى هى
موجودة او فسر الثبوت بمعنى سوى الوجود كالتصور مثلا فيكون المعنى
الامور التى بها الموجودات هى هى متصورة لم يلزم لغوية الحكم فثبت
ان المنشأ للسؤال هو مجموع الامور الثلثة فما ذكره الفاضل المحشى من انه
فرق بين المورد والمنشأ والمحشى عبر المورد ليس بشئ منشأه قلة التدبر
متابعة لظ قوله اذ لا لغوية فى ذلك آه قوله فلما يحتاج يعنى ان رب للتقليل
وقلة الاحتياج باعتبار قلة المحتاجين اعنى اصحاب الاذهان القاصرة

قوله

قوله كما فى مثل آه فان المعنى ان ما نعتقده ونسميه بواجب الوجود فهو موجود فى نفس الامر لان ما هو واجب وجوده فى نفس الامر موجود فيه قوله والحاصل يعنى ان اخذ موضوع هذه القضية بحسب الاعتقاد الذى هو حقيقة عرفية كما هو التحقيق من مذهب الشيخ من ان اتصاف ذات الموضوع بوصفه بالفعل بحسب الفرض مشهور بين الناس بل هى حقيقة لغوية وعرفية عامة على ما ذكره المحقق الرازى فى شرح الرسالة من ان ما ذكره الشيخ مطابق للعرف واللغة قال السيد الشريف قدس سره فى حواشى المطول ان اهل الميزان لا يخالف اهل العربية اذ هم بصدد بيان مفهومات القضايا بحسب العرف واللغة ولا يحتاج فى افادتها لذلك المعنى الى بيان الا قليلا بالنسبة الى الاذهان القاصرة الغير الواقفة على الاصطلاح بخلاف قول السائل الثابت ثابت على ما زعمه فانه اخذ الموضوع بحسب نفس الامر واذا حكم بلغويته و بخلاف قولك شعرى شعرى فانه وان كان مفيدا لكنه يحتاج الى بيان المعنى بالنسبة الى جميع الاذهان لان اخذ المحمول مقيدا بالوصف المذكور معنى مجازى والمعنى المجازى وان اشتهر لا بد من بيانه لان المتبادر المعنى الحقيقى على ما تقرر فى موضعه وهذا معنى قوله فى الحاشية الاتية هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام مقيد وقوله ولا مثل انا ابو النجم آه ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان وبما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء من ان اخذ الموضوع على وجه المذكور كما هو المشهور فيما بينهم كذلك اخذ طرفى شعرى شعرى على وجه المذكور مشهور فيما بينهم تدبر واما بالنسبة الى القاصرين فهما متساويان والفرق غير بين لان اخذ طرفى شعرى شعرى على الوجه المذكور وان كان مشهورا لكنه مجاز والمعنى المجازى لا بد من البيان البتة بخلاف اخذ الموضوع على الوجه المذكور فانه حقيقة اصطلاحية بل لغوية وعرفية ايضا فلا حاجة الى البيان قوله اى لبس مثل المثال الذى ذكره السائل اذ لا فرق بين الامور الثابته ثابتة و بين الثابت ثابت كذا نقل عنه قوله

اذقد اعتبره يعني ان السائل اعتبر المثال متحد الموضوع والمحمول لاخذه الموضوع والمحمول بحسب نفس الامر ولذا حكم بلغويته وفيه اشارة الى انه لو لم يعتبر كذلك بل اخذ الموضوع بحسب الفرض كما هو التحقيق يكون مفيدا وبهذا اندفع ما اورده بعض الفضلاء من ان الفرق بين العنوانات تكلف لانا اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه بحسب العرف واللغة ثبوت الباء لج بالفعل بحسب نفس الامر كما هو ظاهر مذهب الشيخ والمتأخرين او بالفعل بحسب فرض العقل كما هو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه الرازي في شرحه للمطالع لان مق الشارح ليس انه فرق بين عنوان قولنا حقايق الاشياء ثابتة و بين عنوان الثابت ثابت حيث اخذ الاول بحسب الفرض والثاني بحسب نفس الامر بل مقصوده ان السائل قد اخذ العنوان في الثاني كذلك وليس قولنا من هذا القبيل قوله ولك ان تقول اى في توجيه قوله ربما يحتاج الى البيان ان قولنا حقايق الاشياء ثابتة قلما يحتاج في افادته الى البيان لعدم ظهوره بالنسبة الى الاذهان القاصرة لكن ذلك البيان ليس بطريق التأويل والصرف عن الظ لشهرة المعنى المراد وتبادره لكونه معنى حقيقيا بخلاف شعرى شعرى فانه يحتاج البتة الى التأويل والصرف عن الظ لعدم شهرة المعنى المراد منه وتبادره وعلى تقدير شهرته فهو معنى مجازى والفرق بين هذا التوجيه والتوجيه السابق ان السابق كان ناظرا الى كلمة التقليل حيث قال فان شعرى شعرى يحتاج البتة الى بيان معناه لخفائه وهذا ناظر الى مدخولها اعنى الاحتياج الى البيان حيث قال فانه يحتاج الى التاويل وفيه انه لا يكون لقوله ولا مثل انا ابو النجم وشعرى شعرى مدخل في بيان عدم اللغوية الا ان يراد به افادة ظهور الافادة في هذا القول وعدم ظهورها في شعرى شعرى كذا نقل عنه وما قاله الفاضل الجلي انه ان اراد ان حقايق الاشياء ثابتة مستعملة في الموضوع له وليس فيه مجاز فهو امر بديهي البطلان وان اراد ان المعنى المراد منه وان كان مجازا لكنه لشهرته صار كالحقيقة في انفهامه من اللفظ من غير احتياج الى القرينة فهو لا يوجب الاستغناء عن التأويل

لبس

ليس بشيء لان المعنى المراد حقيق على ماقالوا من ان التحقيق من مذهب الشيخ ان عقد الوضع هو اتصاف ذات الموضوع بمفهومه بحسب الاعتقاد قوله وهذا المعنى لايحصل دفع لتوهم كون شعرى شعرى غير محتاج الى التأويل لان شعرى المقيد بالان او المقيد بما مضى او المتصف بالبلاغة بعض من اشعاره فلو جعل اضافة شعرى للعهد يكون المراد ان بعض شعرى المعهود وهو شعرى الان كبعض شعرى المعهود وهو المقيد بما مضى او المتصف با لبلاغة يكون معناه على ماهو الظ المتبادر من المعنى الحقيقى للاضافة بلاتأويل وحاصل الدفع ان معنى العهدية هو ارادة بعض الاشعار المعين واما ملاحظته بقيد كونه الان وفيما مضى او موصوفا بالبلاغة فمما لايدل عليه الاضافة فارادته ليس الابالتأويل والصرف عن الظ قوله وكم فرق آه اى وكم من فرق بين شعرى الان كشعرى فيما مضى او هو شعرى المعروف بالبلاغة وبين ارادة البعض المعين سواء كان بالتعين الشخصى او النوعى لعدم دلالة ارادة المعين على التقييد المذكور بشىء من الدلالات على ان العهد يقتضى الذكر الحقيقى لفظا او تقديرا او الذكر الحكمى والكل منتف ههنا كذا نقل عنه و بما ذكرنا اندفع ماقاله بعض الفضلاء ان شعرى الان كشعرى فيما مضى او المعروف با لبلاغة بعض الاشعار معينة لكن با لتعين النوعى والتعين المعتبر فى العهد ليس مقصورا على الشخصى فيجوز ان يراد بالاضافة التعين النوعى وهو شعرى المعروف بالبلاغة او فيما مضى لان الاضافة انما تدل على ان المراد بعض الاشعار سواء كان معينا بالنوعى او بالشخصى اما ان تعينه باعتبار كونه فيما مضى او موصوفا بالبلاغة فمما لادلالة لها عليه قوله والمشهور يعنى ان التوجيه فى بيان قوله ربما يحتاج الى البيان ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام ومطابقته لنفس الامر وهو البيان بالدليل فالمعنى ان هذا الكلام مفيد بل قد يحتاج على هذا التقدير الى بيان صدقه بالدليل بالنسبة الى بعض الاشخاص كالسوفسطائية

فيكون ذكره تأكيدا للافادة فان السائل لما انكر الافادة اكدبانه يحتاج الى الدليل فكيف ينكر كونه مفيدا بخلاف التوجيهين السابقين فان فى ذكره بيان ظهور الافادة على مامر قوله ويرد عليه ان شعرى اه يعنى يرد على هذا التوجيه ان شعرى شعرى ايضا قد يحتاج الى بيان صدقه ومطابقته لنفس الامر بالدليل كما ان استفادة معناه يحتاج الى تأويل وتقدير اذ لابد لاثبات ان شعرى الان كشعرى فيما مضى اوشعرى هو شعرى المعروف بالبلاغة عن شاهد خصوصا بالنسبة الى الاذهان القاصرة عن فهم البلاغة فاندفع ماقيل ان شعرى شعرى يحتاج الى التأويل لاالى بيان صدقه بالدليل فلا يكون قوله ولامثل انا ابو النجم وشعرى شعرى ناظرا الى قوله ربما يحتاج الى البيان واما جعل قوله ولامثل انا ابو النجم آه مبنيا على وجه لم يذكره فى الكتاب فمما لايرتضيه من له ادنى دربة بالاساليب كذا نقل عنه ومن ههنا ظهر ركاكة ماقاله بعض الافاضل من ان المراد بالبيان البيان بالدليل فيكون تأكيدا للافادة وقوله ولامثل انا ابو النجم نفى للتوجيه المشهور فى اتحاد المسند والمسند اليه لا انه ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان قوله واعلم آه جواب حسن لدفع الاعتراض المذكور بقوله فان قيل فالحكم آه وحاصله ان المراد بالحقيقة مابه الشئ هو هو وبالشئ مايعم الموجود والمعدوم ولومجازا اعنى مايصح ان يعلم ويخبر عنه وبالثبوت الوجود فالمعنى ماهيات الامور التى تصح ان يعلم ويخبر عنها ثابتة فى الخارج فلم يتوجه السؤال باللغوية وعلى ماذكرنا لايرد شئ مماذكره الفاضل الحلبى بقوله ويرد عليه ان الحقيقة بالمعنى المذكور لاتطلق الا على الموجود بالوجود الاصلى فعلى تقدير تعميم الاشياء لايجوز اضافة الحقايق اليها ونقول ان اللغوية وعدم الافادة باق فى الكلام المذكور سواء اريد بالشئ الموجود اواعم منه ومن المعدوم لان الوجود معتبر فى الحقيقة كما عرفت لان هذا مبنى على ماذكره سابقا فى توجيه السؤال من ان المراد بالحقيقة الماهية باعتبار الوجود وليس

كذلك

كذلك لما عرفت سابقا فبناء هذين الاعتراضين عليه بناء الفاسد على الفاسد
فان قيل الحكم بان ماهيات الامور التي تصح ان يعلم ويخبر عنها ثابتة لا يصح
ظاهر الان من تلك الامور المعدومات فيلزم ان يكون ماهيات المعدومات
كذلك وليس كذلك قلت المراد بالامور الجنس كما يحققه الشارح في قوله
والعلم بها متحقق وثبوت ماهيات جنس ما يصح ان يعلم ويخبر عنه يكفيه ثبوت
ماهيات بعض افراده وهو الموجودات فتأمل قوله والتصديق بها اى
التصديق بثبوتها في نفسها وباحوالها اى التصديق بثبوت الاحوال لها
فلا يتجه ما قيل ان الكلام في العلم بالحقايق فكيف يصح عد التصديق
بالاحوال من العلم بها لان التصديق بحال الشئ من حيث النسبة
الى ذلك الشئ علم بذلك الشئ قوله فاللام في العلم لاستغراق الانواع
يعني لام التعريف في قوله والعلم لاستغراق انواع العلم من التصور والتصديق
فالمعني جميع انواع العلم بالحقايق اعنى التصور والتصديق متحقق
وانما حمل على استغراق الانواع لانه لو اريد استغراق الافراد يلزم ان يكون
جميع افراد العلم بالحقايق ثابتة وهو غير صحيح كما لا يخفى بخلاف جميع انواعه
فانه ثابت ولو باعتبار بعض الافراد وانما قال بمعونة المقام لان جعل
الاستغراق للانواع مما لم يعهد عند اهل العربية حقيقة وانما هو باعتبار
ان معنى الاستغراق هو استيفاء الافراد وافراد الجنس اولا هي الانواع قوله
بمعونة المقام يعني انما جعل اللام للاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام
الرد على اللاادرية وهو لا يحصل بجعل اللام للجنس لانهم لا ينكرون ثبوت
جنس العلم ضرورة انهم معترفون بالشك والشك من التصور بل ينكرون
التصديق بها وايضا المق الاهم اعني الاستدلال بوجود المحدثات لا يتم الا
بالتصديق بها او باحوالها ولا قرينة على العهد حتى يختص بالتصديق مع ان
التصديق لا يحصل بدون التصور فيجب الحمل على الاستغراق ويكون المعنى
جميع انواع العلم من التصور والتصديق متحقق فما قيل ان مقام الرد لا يستدعى
الاستغراق مطلقا فضلا على الاستغراق النوعى اذ ثبوت جنس العلم كاف

قوله لان التصديق الخ اقول والاولى ان يقال حمل الشارح الظرف في قوله والعلم بها على الظرف المستقر اى التعميم المتعلق بها سواء كان بانفسها او باحوالها لا على الظرف اللغو والانجاء انما يتوجه على العلم الثاني لا على الاول كلنبوي

فى الرد كما ان ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه لبس بشئ كما لايخفى قوله ثم ان
الاستدلال يعنى ان الاستدلال على ان الصانع موجود متصف بالعلم والقدرة
والحيوة وغيرها كما يحتاج الى العلم بان الحقايق ثابتة يحتاج الى العلم باحوالها
بانها ممكنة او حادثة كما سيجئ فى باب اثبات الصانع اذا تقرر هذا فاعلم ان من
قدر لفظ الثبوت فى قوله والعلم بها ووجه التقدير بان الاستدلال على وجود
الصانع انما هو بوجود المحدثات فلابد من تقدير الثبوت ليفيد ان العلم بوجود
الحقايق متحقق فقد غلط فى توجيهه غلطين الاول ظن وجوب التقدير
حيث قال لايتم غرض الاستدلال الابه اذ لامعنى للعلم بها الا تصورها
والتصديق بها وباحوالها فلا حاجة الى التقدير والثانى ظن كفاية العلم
بالثبوت والا فلا وجه لتخصيص التقدير به اذ لابد من العلم بالاحوال ايضا على
ماسيجئ اقول ويمكن توجيه كلام من قدر الثبوت بحيث لايرد الغلط الثانى
بان المراد بثبوتها اعم من ثبوتها فى نفسها اوثبوت الاحوال لها فيشمل العلم
بالاحوال ايضا قوله فقد غلط غلطين نقل عنه الاول ظن كفاية العلم بالثبوت
فلذا قدره ولم يقدر غيره والغلط الثانى ظن وجوب التقدير قوله والتأنيث
باعتبار المضاف اليه نقل عنه فان مصدر ثابتة المسندة الى ضمير الحقايق
هو ثبوت الحقايق ففى ضمنها مصدر مضاف والضمير له كما فى قوله تعالى
اعدلوا هو اقرب للتقوى انتهى كلامه قال بعض الفضلاء فيه ان كفاية
الاضافة بحسب المعنى محل الخدشة قوله لانه غير مراد لان المق
من قولنا والعلم بها متحقق الرد على اللاادرية المنكرين للعلم مطلقا فيكفيهم
اثبات العلم الاجمالى بجميع الحقايق ولا حاجة الى العلم التفصيلى بها قوله
وان اريد اجمالا اى ان اريد بقوله لاعلم عدم العلم الاجمالى بان يلاحظ بوجه
يشمل جميع الحقايق فعدم هذا العلم غير مسلم فان قولنا حقايق الاشياء
ثابتة يتضمن العلم بجميعها بوجه الثبوت وهو العلم الاجمالى مع انه قد سبق
ان المراد مانعتقده حقايق الاشياء والاعتقاد لايتحقق بدون العلم وهذا
القدر كاف فى العلم الاجمالى قوله لايقال نحن نفيد العلم اه يعنى نختار ان

المراد

المرادعدم العلم تفصيلا ونقول انه مضرلان العلم فى قوله والعلم بها متحقق على تقدير عدم ارادة الثبوت مقيد بالكنه وذلك لانه اذا لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم بها العلم التصورى لان المتبادر من العلم بالحقايق نفسها اذ التصديق علم باحوالها وح لابد ان يقيد العلم بالكنه والالم يحصل الرد على اللادرية لانهم ايضا معترفون بالعلم بالوجه ضرورة ان الشك فرع التصور فيصير حاصل الاستدلال انه لابد من تقدير الثبوت اذ لو لم يقدر لكان المراد بالعلم العلم بها بالكنه وهو باطل للقطع بانه لا علم بالحقايق تفصيلا فضلا عن ان يكون بالكنه والفاضل الجلى فهم ان مق المحشى انا نقيد العلم بالكنه على تقدير ارادة الثبوت فاعترض بان بينهما تنافيا لان الاول علم تصورى والثانى تصديق فكيف يصح ان يقال نحن نقيد العلم على تقدير ارادة الثبوت بالكنه ولا يخفى ان ماذكره بعيد عن المق بمراحل والفاضل المحشى فسر قوله نحن نقيد العلم بالعلم المذكور فى قوله اذ لا علم بجميع الحقايق ولا يخفى ان قوله فى الجواب لادليل عليه مع ان تعميم الشارح ينافيه يابى عن ذلك قوله لانا نقول لادليل عليه اى لادليل على تقييد العلم بالكنه والرد على اللا ادرية يحصل بدونه بان يكون المراد العلم الشامل للتصور بالكنه وبالوجه فيكون المعنى العلم بالحقايق اى تصورها بالكنه وبالوجه متحقق قوله مع ان تعميم الشارح ينافيه يعنى ان تعميم الشارح العلم فى قوله والعلم بها متحقق بحيث يشمل التصور والتصديق حيث قال من التصور بها والتصديق بها وباحوالها ينافى ان يقيد العلم بالكنه لان التقييد بالكنه مبنى على ان يكون المراد بالعلم تصورها وان لا يكون العلم بها متنا ولا للتصديق باحوالها على مامر وقول الشارح يدل على شموله التصور والتصديق قوله ولو سلم فبطلان اه يعنى ولو سلم ان المراد بالعلم العلم بالكنه لكن لا يلزم من بطلان هذا المقيد وجوب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد اعنى بالكنه ويكون المراد العلم مطلقا سواء كان تصورا بالكنه او بالوجه او تصديقا بها وباحوالها كما فعله الشارح اذ الخلاص من ذلك البطلان كما

قوله مع ان تعميم الشارح الخ. لا يخفى ان القائل خصم الشارح ولا معنى للقدح فى كلامه بمنا فاته لكلام خصمه الا ان يقال ان تعميم الشارح لبصح الرد على اللادرية لانهم لا ينفون العلم التصورى بل العلم التصديقى فقط فحاصله مع ان تعميم الواجب ههنا ينافيه فتأمل كلنبوى

قوله فيصير حاصل الاستدلال ح اقول لا يخفى ان الموافق لكلام الخيالى فيما بعد ان تقرر الاستدلال استثنائيا مؤلفا من المنفصلة والحملية هكذا اما ان يكون المراد العلم بثبوتها واما ان يكون المراد العلم بانفسها بالكنه لكن الثانى باطل لقوله اذ لا علم بجميع الحقايق فتعين الاول فان قول الخيالى فيما بعد لا دليل على التقييد مع ان تعميم الشارح ينافيه منع لتلك المنفصلة بان يقال بل الواقع اما ان يكون المراد ثبوتها او العلم بها مطلقا سواء بالكنه

او بالوجه وسواء تعلق بانفسها
او باحوالها وقوله ولوسلم فبطلان
المقيد الخ منع للتقريب بناء
على ان بين ارادة العلم بثبوتها
و بين ارادة بانفسها بالكنه منع
جمع لامنع خلو لجواز ارادة العلم
المتعلق بها سواء تعلق بانفسها
او باحوالها كما هو مرضى الشارح
و اذا كان المنفصلة مانعة الجمع
لايلزم من احد الجزء ين ثبوت
الجزء الاخر وان لزم العكس
وتفصيل ما اورده الخيالى ينبغى
ان يكون بالترديدين بان يقال
ولوسلم ان المراد باحد جزئى
المنفصلة العلم بالكنه وان اريد بها
معنى مانعة الخلو فتلك المنفصلة
ممنوعة لما عرفت من احتمال ارادة
العلم بانفسها مطلقا او ارادة
العلم متعلق مطلقا بها وان اريد بها
مانعة الجمع فمسلمة لكن التقريب
حينئذ ممنوع اذ لايلزم من بطلان
احد جزئى مانعة الجمع وقوع
جزء الاخر فاعرف كلنبوى

يكون بتقدير الثبوت يكون بترك القيد المذكور وتعميم العلم ايضا كما لايخفى
وحاصل الجواب انا لانسلم تحقق تقييد العلم على تقدير عدم ارادة الثبوت
ولوسلم ذلك فالقضية المركبة ههنا اتفاقية فلايلزم من بطلان التقييد
تقدير الثبوت وذلك لان بين تقدير الثبوت والتقييد بالكنه منع الجمع
والامران اللذان بينهما منع الجمع لايستلزم عدم احدهما عين الاخر بل عين
احدهما عدم الاخر فلايستلزم عدم تقدير الثبوت للتقييد المذكور وبما حررنا
اندفع ماقاله المحشى المدقق فيه انه على تقدير تسليم التقييد لايجوز ترك
القيد فيجب تقدير الثبوت لانه انما سلم تحقق التقييد على ذلك التقدير وح
يجوز ان يكون بطلان ذلك المقيد بانتفاء قيده لالانتفاء التقدير اذ لاعلاقة
بينهما وماسلم لزوم التقييد لذلك التقدير حتى لايمكن ترك التقييد على ذلك
التقدير فيكون استحالة التقييد مستلزمة لاستحالة ذلك التقدير فيجب
تقدير الثبوت قوله وقد يقال ايضا ثبوت الكل غير معلوم حاصله ايراد النقض
على ماقاله من ان المراد العلم بثبوتها يعنى ان اريد بقوله العلم بثبوت الحقايق
التصديق بثبوت جميع الحقايق فهو ليس بصحيح لان ثبوت الكل غير معلوم
وان اريد التصديق بثبوت بعض الحقايق فلا وجه للعدول عن الظ
وتقدير الثبوت اذ كما يعلم ثبوت بعض الحقايق يعلم بعض الحقايق ايضا قال
المحشى المدقق فان قيل ثبوت الكل غير معلوم اجمالا لان ما مر من قولنا
حقايق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالى بالجميع والمراد هذا قلنا فلا يكون
العدول موجها انتهى كلامه وفيه تامل قوله والجواب ان المراد الجنس
يعنى ان المراد بقوله حقايق الاشياء ثابتة جنس حقايق الاشياء فالمعنى
جنس حقايق الاشياء ثابتة والعلم بذلك الجنس متحقق سواء كان فى ضمن
فرد واحد او اكثر فح يرجع الى الايجاب الجزئى وذلك كاف فى الرد على
الخصم لانه يدعى السلب الكلى فى المقامين قوله يرد عليه آه يعنى ان
ارادة الجنس وان اندفع بها الاشكال وحصل بها الرد على الخصم لكن
لايحصل ماهو المق من التقديرين بهاتين القضيتين لان المق منه التنبيه

على وجود مانشاهده من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها ليتوسل به الى معرفة الصانع على ماصرح به الشارح واذا كان المراد الجنس لايلزم ان يكون ثبوته والعلم به فى ضمن ذلك البعض لجواز ان يكون فى ضمن فرد اخر سوى مانشاهده فلايحصل التنبيه على وجوده قوله وجوابه آه يعنى ان المراد فى قوله التنبيه على وجود مانشاهده التنبيه على وجود جنس مانشاهده اذالتوسل الى معرفة الصانع انمايتوقف على وجود المحدثات والعلم بها سواء كان مما نشاهدا ولااقول هذا الجواب لايدفع الاعتراض اذوجود جنس مانشاهده لايكون الافى ضمن مانشاهد لان معنى قولنا التنبيه على وجود جنس مانشاهده التنبيه على وجود ماهية مايشاهد سواء كان فى ضمن فرد واحد اواكثر كما ان معنى قولنا جنس حقايق الاشياء ثابتة ان ماهية حقايق الاشياء ثابتة سواء كان فى ضمن حقيقة واحدة اواكثر على ما هومدلول لام الجنس نعم يدفعه اذا كان المراد بالجنس الجنس المنطقى اذيجوز ان يكون وجود مانشاهده بهذا المعنى فى ضمن مايشاهد اوغيره لكونهما فردين له لكن حمله على هذا المعنى بعيدمع ان تقدير لفظ الجنس ايضا بعيد لايدل عليه قرينة فالجواب امامبنى على التلبيس اوالتلبس تأمل قوله فالكلام السابق على حذف المضاف وهو لفظ الجنس قال الفاضل المحشى لاحاجة الى تقدير المضاف لان ما فى قوله مانشاهد اما موصولة اوموصوفة واياما كان فهى تفيد معنى الجنس اومعنى الاستغراق على ماعلم فى موضعه وقد حملت ههنا على الجنس انتهى ولايخفى انه ليس بشئ لانه يصير المعنى التنبيه على وجود الجنس المشاهد اوجنس مشاهد والجنس ليس بمشاهد اصلا فلابد من تقدير المضاف اويؤله بالمشاهد افراده قوله اونقول يعنى نقول التنبيه على وجود مايشاهد حاصل مع ان الكلام السابق ليس على حذف المضاف لان فى الكلام اعنى قولنا حقايق الاشياء ثابتة تنبيه على وجود شئ من الحقايق واذاثبت شئ منها فالاحق بالثبوت هو المشاهدات لانها اظهر وجودا واسبق حصولا من غيرها ولذا لايخلو عنه الانسان فى بدأ الطفولية

قوله على التلبيس اى تلبيس المنشأ على المورد بانه حمل الجنس فى قول الشارح والجواب المراد الجنس الخ على الجنس اللغوى المراد بلام الحقيقة وحمل الجنس المقدر فى دفع الايراد على المنطقى وهذا حيلة ودغدغة لايرضى عنه العقلاء اقول والتلبس اى اشتباه المحشى الجنس فى قول الشارح والجواب المراد الجنس الخ من ان مراد الشارح المراد الجنس فى دفع النطقى ولذا حمل الجنس على الايراد عليه وهذا لايلبق على الغير خصوصا على الذكى وفى هذا صور اربع تأمل مص

لكن فى كفاية هذا القدر من التنبيه تأمل   قوله وهم العنادية الفرق بين مذهب العنادية والعندية ان العنادية ينكرون ثبوت الحقايق وتميزها فى نفس الامر مطلقا بتبعية الاعتقاد وبدونه ويلزم من ذلك نفى الحقايق بالمرة لانها اذالم تكن متميزة فى نفسها ارتفعت بالمرة فالحقايق عندهم كالسراب الذى يحسبه الظمأن ماء ليس له ثبوت فى نفسه ولابتبعية اعتقاده يدل على ذلك قول المحشى ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى اخر حيث نفى التحقق اى تقررها والعندية ينكرون ثبوتها وتميزها فى نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادنا يعنى انه لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت الحقايق فى نفس الامر بالمرة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها وتقررها فيها بتبعية الاعتقادات او بتوسطها وهذا كما ذهب اليه المصوبة من تصويب كل مجتهد وكما فى قواعد العربية فانها ليست من العلوم الحقيقية الثابتة فى انفسها مع قطع النظر عن اعتبار لغة العرب لكن لها ثبوت فيها بتوسطها ولذا يتصف بالصدق والكذب فالاعتقادات عندهم ليست تابعة للمعانى كما هو عندنا فانا نقول نجد هذا الشئ مرا لانه فى نفسه كذلك وهم يقولون هذا الشئ مر لانا نجد كذلك ومن هذا تبين معنى كون مذهب كل طائفة حقا بالنسبة اليه عندهم لانه لما كان ثبوت الاشياء فى انفسها تابعة للاعتقادات كان اعتقاد كل شخص مطابقا لما فى نفس الامر فيكون حقا كما يقال ان تقديم المضاف اليه على المضاف حق بناء على لغة الفرس والعكس ايضا حق بناء على لغة العرب ولا حاجة الى ما قيل من ان الحق ههنا على مذهب النظام كما سيجئ . وقال بعض الفضلاء ان الفرق بين المذهبين ان العنادية ينفون كون نفس الامر ظرفا لنفسها والعندية ينفون كونها ظرفا لثبوتها ولا يخفى ان هذا الفرق انما يتم لو كان الثبوت فى قولهم بمعنى الوجود بناء على ان نفى ظرفية نفس الامر لوجود شئ لا يستلزم انتفاء ذلك الشئ بخلاف ظرفيتها لنفسه كما حقق فى محله اما اذا كان بمعنى التميز كما سيجئ فانتفاء ظرفية نفس

الامر

الامر لتميزها يستلزم انتفاءها بالمرة فلا يكون ظرفا لنفسها ايضا فالتعويل على ماذكرنا فان قيل عبارة الشارح فى بيـان المذهبين ناظر الى الفرق الذى اعتبره بعض الفضلاء حيث زاد لفظ الثبوت فى الثـانى دون الاول قلت اخذ الشارح قدس سره بالمـآل فان نفى التميز مطلقا يستلزم الانتفاء بالمرة واثبـات التميز بتوسط الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت فى نفس الامر قوله لانهم يعاندون آه يعنى يعاندون العقلاء الجـازمين بثبوت الاشياء من الواجب والممكن ويدعون الجزم بعدم ثبوت نسبة امر الى آخر فى نفس الامر حتى نسبة التميز فلا يكون الحقايق الا اوهاما وخيـالاتا كالسراب فليس فى الحقيقة رب ولا عبـد ولا نبى ولا مرسل لان الكل راجع الى اصل واحد فى الحقيقة هو الوجود المجرد العـارى عن التكثر وان التميز انما هو بحسب التعينات الوهمية كما ذهب الصوفية الوجودية فمن قال مراد السوفسطائية نفى حقيقة سوى الحق فيكون راجعا الى مذهب الصوفية لم يتتبع كلامهم ولم يتفحص دلائلهم وبمـا حررنا اندفع ما يتوهم ان قوله ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى آخر فى نفس الامر يدل على انهم ينـكرون بثبوتهـا وان انكارهم مختص بالنسـبة وليس كذلك فانهم ينكرون نفس الحقـايق نسبة كانت اولا كما عرفت فالاولى ان يقـال ويدعون الجزم بعدم امر فى نفس الامر ولعل الباعث على تخصيص النسبة ان قولنا اذ مامن قضية بديهية آه دليل لمـا ادعوه وهو انما يدل على عدم تحقق النسبة فقط وليس كذلك لانه بيان لمنشأ غلطهم فيجوز ان لا يخص مذهبهم ويخص منشأ مذهبهم قال فى شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا وانما نشاء مذهبهم من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجودا لم يخل من ان يتناهى قبوله الانقسام فيلزم الجزء وهو بط لادلة تعانده اولا يتنـاهى وهو ايضـا بط لادلة مثبتة ولو كان شئ موجـودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهمـا بط للاشكالات المعارضة للوجوب والامكان

قوله قوله وبه يظهر آه اى بماذكرنا من وجه التسمية ونقل مذهبهم
يدل على ان انكارهم ليس مخصوصا بحقايق الموجودات بل يعم الموجود
والمعدوم الثابت فى نفس الامر لانكارهم نسبة امر الى آخر مطلقا قوله
فتخصيص آه يعنى ان تخصيص الشارح انكارهم بحقايق الموجودات
بالذكر حيث قال ومنهم من ينكر حقايق الاشياء جرى على وفق ماسبق
فان الكلام فى ثبوت حقايق الموجودات قوله والاظهر آه يعنى
ان الاظهر ان يحمل الاشياء ههنا اى فى قول الشارح منهم من ينكر
حقايق الاشياء على المعنى الاعم الشامل للموجود والمعدوم اعنى مايصح
ان يعلم ويخبر عنه قوله اى تقررها آه يعنى ليس المراد بالثبوت معناه
الحقيقى اعنى الوجود الخارجى بل الاعم الشامل للموجود والمعدوم
ولو مجازا وهو تقررها وامتيازها مع قطع النظر عن فرض الفارض لان
انكارهم ايضا لا يختص بالموجودات الخارجية بل يعمها والمعدومات
فالمعنى انهم ينكرون كون الاشياء متصفة بالتقرر والامتياز بحسب نفس
الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد وقال الفاضل الجلبى اى تقررها
وكونها على قرار واحد فانه لما كانت احوال الاشياء بحسب الاعتقاد
فلو اعتقدنا فى بعض الاوقات وجود شئ فهو موجود ثم اعتقدنا عدمه
فهو معدوم فلا يكون لشئ من الاشياء تقرر وقرار فى شئ من الاوقات
وانما فسرنا الثبوت بالتقرر لانهم لاينكرون الثبوت مطلقا لما عرفت
من انا لو اعتقدنا ثبوت شئ فهو ثابت على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد
انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان التقرر على هذا المعنى مع انه خلاف
المصطلح يكون اخص من الثبوت لانه اريد به الوجود الذى يكون على
قرار واحد حيث قال لاينكرون الثبوت مطلقا والثبوت هو الوجود سواء كان
على قرار واحد اولا فلا يكون قوله حقايق الاشياء ثابتة ردا على العندية
لانهم ايضا قائلون بثبوت الحقايق وانما ينفون عنها التقرر ولو حمل
الثبوت فى قوله حقايق الاشياء ثابتة على التقرر لم يكن لذكر ترادف الثبوت

والوجود

والوجود والكون مع ترك المعنى الحق وجهــا و اما ثا نيــا فلان ماذكره
وجها لتفسير الثبوت بالتقرر وهوقوله لمــا عرفت آه بعينه جار فى التقرر
بان يقال لواعتقدنا تقرر الشئ فهومتقرر على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد
فينبغى ان لاينكرون التقرر قوله فيكون مذهب كل قوم حق آه فان
قيل ما معنى الحق والبــاطل ههنا اذليس ههنا نسبة خارجية يطابقها
الحكم اولايطابقهــا اجيب هو ماذهب اليه انظــام وهو مطابقة الحكم
للاعتقاد وعدم مطابقته له اقول قدسمعت مناسابقــامايغنى عن اعتبــار
هذا التمحمل مع انه عــلى هذا لافائدة لايراد هذه المقدمة بعــد القول
بان الحقايق تابعة عنــدهم للاعتقادات قوله هذا الزعم بمعنى القول
الباطل وهو القول الدال على نسبة لاتطابق الواقع سواء اعتقدها القائل
اولا فلا يرد ماقال بعض الافاضل ان القول العارى عن الاعتقاد لايوصف
بالبطلان ولا بالزعم و يؤيد ماقلنــا ماقال الشــارح فى المطول فى بحث
الاسناد الخبرى لايقال المشكوك ليس بخبر ليكون صادقا اوكاذبا لانه لاحكم
معه ولاتصديق بل مجرد تصور كما صرح ارباب المعقولات لانا نقول لاحكم
ولاتصديق للشاك بمعنى انه لم يدرك وقوع النسبة اولاوقوعهــا وذهنه
لم يحكم بشئ من النفى والاثبــات لكنه اذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد
فى الدار مثلا مع الشك فكلامه خبر لامحــالة قال الشارح ان لم يتحقق نفى
الاشــياء آه اى ان لم يثبت نفى جميع الاشــياء الذى ادعيتم بقولكم لا شئ
من الحقايق فى نفسه مع قطع النظر عن الاعتقاد فقد ثبت شئ من الاشياء
فى نفسه ضرورة انه اذا لم يثبت السلب الكلى تحقق الايجــاب الجزئى والا
لزم ارتفاع النقيضين وان ثبت النفى فى نفسه فقد ثبت ماهية فى نفس الامر
لانه حقيقة من الحقايق قال بعض الفضلاء فى تحريرهــذه العبــارة
ان لم يتحقق نفى الاشياء اى ان لم يتصف شئ من الاشياء بصفة النفى لم يكن
شئ منها منفيا اذ المنفى ما تصف بالنفى وقام به النفى واذا لم يتصف بالنفى
لزم الاتصاف بنفى النفى ونفى النفى اثبــات وهو ملزوم له فلزم الثبوت وان

تحقق النفي فقد ثبت ماهية من الماهيات اذ من جملة الماهيات النفي وكذا الاتصاف بصفة النفي من جملتها اقول فيه بحث لانا لانم انه اذا لم يتصف الاشياء بالنفي يلزم ان يتصف بنفي النفي لجواز ان لايكون الاشياء ثابتة في نفسها فلا يتصف بشيء منهما ولو قيل ان عدم الاتصاف بالنفي يستلزم الاتصاف بنفي النفي بناء على تلازم الموجبة المعدولة المحمول والسالبة لزم الزام بنكري اجلى البديهيات بمقدمة خفية عند العلماء بل فاسدة عند الاذكياء على ان شق الترديد لبس على طريق النقض اذ قد حمل التحقق في الشق الاول على الاتصاف وفي الثاني على الثبوت والا لما لزم من الاتصاف ثبوت ماهية النفي اذ اتصاف شيء بشيء انما يستلزم وجود المثبت له لاثبوت المثبت تامل قوله يرد عليه آه يعني ان عدم ارتفاع النقيضين وكذا اجتماعهما من جملة الموهومات الفاسدة عندهم فلا يلزم من عدم ثبوت نفي الاشياء في حد ذاته ثبوت شيء ما في نفسه بل يجوز ان يرتفعا ويكون مخيلة من جملة المخيلات قال الفاضل المحشي والحق ان الالزام عليهم لبس مبنيا على عدم ارتفاع النقيضين حتى يرد عليه ماذكر بل حاصله انما ادعيتم من نفي الاشياء ان زعمتم انه تخيل فقد ثبت مقصودنا وهو ابطال ما ادعيتم وان زعمتم انه متحقق ثابت فقد اقررتم بثبوت غرضنا ايضا وايا ماتزعمون فرحبا بالوفاق اقول الغرض من الاستدلال اثبات ان حقايق الاشياء ثابتة لامجرد ابطال مذهبهم ليثبت غرضنا بمجرد كون النفي مخيلا يدل على ذلك قول الشارح لنا تحقيقا والزاما قوله فالصواب في الالزام ان يقتصر على الشق الاخير وحاصله انكم جزمتم بنفي الحقايق مطلقا موجودة كانت او معدومة ما حيث قلتم لاشيء من الحقايق في نفس الامر وهذا النفي من جملة الحقايق وقد ادعيتم بانه ثابت في نفس الامر حيث تمسكتم في اثباته بالشبهة فقد ثبت بعض ما نفيتم فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء انه يرد عليه مثل ما يرد على ماذكر مثل ان يقال ان النفي من جملة المخيلات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت ما نفي قوله

واعلم ان الحملية ان حكم بوقوع محموله وجودي على وجودي وقوعه موجبة وان حكم بعدم وقوعه عليه فسالبة بسيطة والا فمعدولة اما موجبة معدولة المحمول واما سالبة وهي الحكم بالايجاب والحكم ان كان الحكم ان كان المحمول معدولة وههنا قضية خامسة بالانتزاع وهي السالبة المحمول ويسمى الموجبة السالبة وهي التي حكم بثبوت السالبة على الموضوع فالاول والرابع متلازمان فيما وجد الموضوع فهو اخص من الرابع فيما لم يوجد والثاني اعم من الثالث اتفاقا لانه يتحقق فيما لم يوجد الموضوع بخلاف الثالث وكذا اعم من الخامس عند التحقيق لان الخامس مساو للثالث عنده فالاعم منه اعم منه واما عند المتأخرين ان الثاني اي السالبة البسيطة مساو للخامس اي الموجبة السالبة

قد يتوهم اه يعنى ان بعض النـاس توهموا ان السوفسطائيـة انما ينكرون الحقايق الموجودة فى الخـارج فلا يلزم من ثبوت النفى ثبوت الحقـايق الخـارجية فتكلفوا فى توجيـه الالزام بانه اذا ثبت النفى ثبت الحقيقـة الموجودة فى الخارج لانه قسم من العلم الذى هو قسم من العرض الموجود فى الخارج لانه اما كيف او انفعـال على ماقيـل قوله ويرد عليـه اه حاصله انه كيف يمكن الالزام لمنكرى اجلى البديهيات بامر خفى فان لهم ان يقولوا لانم ان العلم موجود بل هو من جملة المخيلات والدلائل المثبتـة له مخيلات باطلة كيف وقد انكره جماعة مثبتة للحقايق فلا يرد ماقال بعض الفضلاء من ان عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لاينافى كونه ملزما به اذ لايجب كون الملزم به معتقدا لمن تمسك به اذ مق المحشى انه لايتم الالزام عليهم بل توسع دائرة مقالتهم لان المتمسك به هم المتكلمون وهم لايقولون بوجود العلم حتى يرد ماذكر قوله لايقـال اه حاصله انه لاحاجة فى توجيه الالزام على تقـدير ان يكون انكارهم مقصورا على الموجودات الى ماهو بل هو تام بدونه لان ترديد هـذا الالزام فى التحقق وهو بمعنى الوجود فيصير المعنى ان لم يوجد فى الخـارج نفى الاشيا فقد ثبت شئ منها وان وجد النفى فى الخـارج فقد ثبت امر موجود فى الخـارج ولاشك ان تلك المقـدمات مستـدركة لانه ترديد بين وجود النفى وعدمه فان قالوا بعـدمه يلزم وجود الاشيـا وان قالوا بوجوده فهو المدعى قال الفـاضل الحلبى فى تحرير هـذا السؤال يعنى ان هذا الايراد مشترك الورود بين قول ذلك المتوهم وبين قول الشـارح لان الشارح ايضا اخذ الوجود فى الدليـل الالزامى لان ترديد هـذا الالزام فى التحقق اذ محصـل الترديد نفى الاشيـاء اما محقق او غـير محقق وهو اى التحقق بمعنى الوجود فيحتاج كلامه ايضـا الى المقـدمات المذكورة والالم يثبت وجود شئ من الاشيـاء على هذا التقدير اى على تقدير تحقق النفى انتهى اقول فيه بحث لانه ان اراد انه يحتاج تصحيح شق الترديد الى هذه المقدمات

قوله من الاشياء
المحمول فهو اعم من المعرفة
اى الموجبة المعدولة فان قوله
فاذا نعتذر هذا الى مرجعه الى
اما اذا لم يتصف الخ من الاشياء متصف
قولنا لاشئ من الاشياء بسيطة فلا يلزم
بالنفى وهو سالبة متصف بنفى
منه قولنا الاشياء معدولة المحمول
النفى وهو اما موجبة المحمول لان العام
اوموجبة سالبة فيجوز ان يكون
لايستلزم الخاص فلا يتصف بالنفى
الاشياء ثابتة لانهما موجبتان
ولا ينفى النفى لان الموضوع مضافا
تتضمنان ثبوت الموضوع فيهما واما سالبة
فلا موضوع المحمول فلا يلزم من قولنا
معدولة الاشياء متصف بالنفى
لاشئ من الاشياء ثابتة وهو موجبة
قولنا الاشياء اعم من المحصلة
محصلة لانه اعم من هذا
فلا لزوم بينهما فعلم من هذا
التحقيق ان فى عبارة المحشى نوع
قصور تامل فانه دقيق

بان يكون ترديدا في الامور الممكنة الموجودة فانه اذا لم تبين بتلك المقدمات
وجود النفي يكون الشق الاخير محض احتمال فرضي على ما يشعر به
قوله فيحتاج كلامه ايضا الى المقدمات المذكورة فنقول كون الترديد بين
الامور الممكنة ليس بلازم اذ يجوز وقوعه في الامور الممتنعة سد الطريق
الخصم بحيث لا يمكن له التكلم بل مملو منه الكتب وان اراد انه على تقدير
فرض الشق الثاني لا يلزم تحقق شيء من الاشياء بدون تلك المقدمات
على ما يشعر به قوله والا لم يثبت وجود شيء من الحقايق على تقدير الشق
الثاني فهو باطل بديهة لانه اذا فرض وجود النفي فقد ثبت المدعى
سواء كان محالا او ممكنا قوله لانا نقول ليس ههنا آه حاصله
ان التحقق ههنا اي في الترديد ليس بمعناه الحقيقي اعني الوجود الخارجي
اذ لو كان بمعناه لا يكون الشق الاول من الترديد اعني قوله ان لم يتحقق
نفي الاشياء فقد ثبت صحيحا لانه يكون المعنى ان لم يوجد النفي في الخارج
يلزم وجود الاشياء في الخارج ولا شك ان عدم وجود النفي في الخارج
لا يستلزم ان يكون الاشياء موجودة في الخارج لجواز ان يكون النفي
المتصف به جميع الاشياء ثابتة في نفسه معدوما في الخارج فلا يلزم
وجود الاشياء فيه اذ يجوز ان يكون تلك الاشياء متصفة بالنفي المعدوم
كالممتنع المتصف بالامتناع قوله عدم تمامه على اللاادرية ظ
لانهم لا يدعون الجزم بمقدمة من المقدمات حتى يتصور الالزام معهم
بخلاف الطائفتين الباقيتين فان العنادية يدعون الجزم بعدم الحقايق
والعندية بعدم ثبوتها في نفسه قوله ففيه تأمل نقل عنه وجه التأمل
ان حاصل قولهم بنفي تقرر الاشياء وثبوته هو انه لا نسبة متحققة في نفس
الامر حتى تتقرر فح يمكن ان يقال ان لم يتحقق نسبة النفي في نفسه فقد
تحقق نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين نعم يرد عليه
مثل ما اورد في الزام العنادية من ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة
المخيلات عندهم انتهى يريد ان ليس مرادهم بهذا القول نفي التقرر

فى نفسه اذلانزاع فى كونه اعتباريا بل مرادهم نفى نسبة التقرر الى الاشياء فالمراد بقوله لانسبة متحققة امانفى جنس نسبة التقرر الى الاشياء اونفى جنس مطلق النسبة لانه اذالم يثبت نسبة التقرر لم يثبت شئ من النسب وبالجملة فح يمكن ان يقال ان لم يتحقق نسبة النفى يلزم ان يتحقق نسبة الثبوت فى نفس الامر اذالواقع لايخلو عن احدى النسبتين فيلزم ثبوت الاشياء وان تحقق نسبة نسبة النفى فقد تحقق حقيقة من الحقايق فى نفس الامر ففيه اثبات بعض ما نفيتم ويرد عليه ان عدم خلو الواقع عن احدهما تخيل تابع لاعتقادنا وليس فى نفس الامر شئ منهما هذا حاصل ما نقل عنه فان قلت ان اراد بقوله الواقع لايخلو عن احدى النسبتين انه لايخلو عن تحقق احدهما كما يدل عليه السياق فلانم ذلك بل اللازم ان يكون ذات احديهما فيه الايرى ان ليس شئ من نسبة ثبوت الامتناع وسلبه الى شريك البارى مع تناقضهما متحققا فى نفس الامر اما الثانية فلكونها كاذبة واما الاولى فلانها لوكانت متحققة فى نفس الامر لوجب تحقق طرفيها نعم انه متصف بالامتناع فيه لكن اتصاف شئ بشئ لايستلزم ثبوت المثبت له فضلا عن ثبوت النسبة كما تقرر فى موضعه وان اراد ان الواقع لايخلو عن ذات احدهما بمعنى ان الاشياء امامتصف بهذا او بذلك فيختار انها نسبة السلب فلايلزم من اتصاف الاشياء بها تحققها وثبوتها حتى يكون فيه اثبات بعض مانفيتم لجواز ان تكون اعتباريا مع اتصاف الاشياء بها كما فى لزوم اللزوم ووحدة الوحدة الى غير ذلك مما يتكرر نوعه قلت قد مر ان ليس المراد بالتحقق الوجود بل التقرر والتميز فى نفس الامر فاذا كان النفى امرا فى نفسه كان متميزا عما هو فرض محض ولو فى الذهن ولايكون تابعا للاعتقاد والفرض المحض كما زعمه العندية هذا ماعندى ولعل ماعند غيرى احسن من هذا قوله قال فى شرح المقاصد تأييدا لقوله ففيه تأمل يعنى انه تام على العندية على ماقال فى شرح المقاصد واشارة الى ان بين كلاميه

نوع تدافع قوله حيث اعترفوا بحقية اثبات الشئ ونفيه وفى بعض النسخ بحقية اثبات الشئ اونفيه والترديد ناظر الى قولى كل منهما اعنى انكار الحقايق وادعاء كونها خيالات وانكار ثبوتها وادعاء كونها تابعة للاعتقاد وانما اورد كلمة اومع انهم اعترفوا بهما نظرا الى ان فى اثبات التناقض يكفى باحدهما قوله هذا دليل اللاادرية وفيه اشارة الى دليل العندية ايضا حيث قال فان الصفراوى يجد السكر فى فمه مرا قوله وحاصله انه لاوثوق بالعيان آه اما انه لاوثوق بالعيان اوبالبديهة فلتطرق التهمة الى الحس و بديهة العقل واما انه لاوثوق بالبيان بالدليل فلتفرعه على العيان ففساده فساده قوله وغرضهم آه دفع لما يتوهم من ان فى كلام اللاادرية ايضا تناقضا فان تمسكهم بما ذكر يدل على ان غرضهم اثبات امر او نفيه لا الجزم بثبوت امر او انتفائه مع انهم يدعون الشك فى جميع الحقايق بل فى الشك ايضا ووجه الدفع ظ قوله اطلاق الغلط منهم بناء على زعم الناس والافهم يشكون فى وجود الحس وفى افادته وفى غلطه اه بل فى الشك ايضا قوله قلت قد تستعار كما فى قوله تعالى قد يعلم الله المعوقين قوله على ان القلة اه اى يجوز ان يكون الغلط قليلا بالنسبة الى احساس الواقع كثيرا فى نفسه ولامنافات بين القلة الاضافية والكثرة فى نفسه فيكون المعنى والحس قد يغلط غلطا قليلا بالنسبة الى عدم غلطه كثيرا فى نفسه قال بعض الفضلاء هذا مبنى على ماهو المشهور والتحقيق ان قد الداخلة على المضارع يفيد القلة بحسب الزمان ولاشك ان ثبوت القلة بحسب الزمان لاينافى الكثرة الاضافية بحسب المادة تأمل قوله ان قلت لعل اه اثبات للمقدمة المهمة بقولنا غلط الحس اه فان اللاادرية لما تمسكوا بان الحس قد يغلط فى بعض المواد ومتى كان كذلك يجوز ان يغلط فى جميعها فالحس يجوز ان يغلط فى جميعها فلايكون

مفيد العلم ومنع الشارح العلامة كبرى القياس بانا لانم انه اذا كان غالطا في بعض المواد يلزم جواز غلطه في جميعها فان الغلط في البعض انما هو لاسباب جزئية وهو لاينافي الجزم في بعض اخر بسبب انتفاع جميع الاسباب الموجبة له عادا المستدل وقال ان قولنا متى كان الغلط في بعض المواد ثابتا يجوز ان يغلط في جميع المواد لجواز ان يكون للغلط العام سبب عام متحقق في جميع المواد و الجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط متعذر فلا يختص الجزم ببعض المواد وهو المط وبما حرر نالك ظهر ان جواز وجود سبب العام كاف في اثبات المقدمة الممة وان قوله فمن اين تجزم مقدمة لها مدخل في اثبات المقدمة الممة لانه رد على الشارح فقال الفاضل الجلي من ان قول الشارح قلنا غلط الحس آه في قوة المناقضة فلا وجه لقول المحشي ان قلت لعل آه اما اولا فلانه اورد كلامه بلعل المفيد للتجويز والاحتمال دون الجزم واليقين فلا يتم به اثبات المقدمة الممة واما ثانيا فلان الشارح لم يدع الجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط حتى يتوجه عليه قوله فمن اين تجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط ليس بشئ قوله قلت آه حاصله منع للمقدمة القائلة بانه يجوز ان يكون سبب عام للغلط العام بانا لانم ذلك فان بديهة العقل جازمة بانتفائه في بعض المواد كما في مثل ادراك حلاوة العسل جزما عاديا لايتطرق اليه شائبة وهم الغلط وامكان تحققه في نفسه لاينافي الجزم العادي المذكور كما في العلوم العادية فانا نجزم ان جبل احد لم ينقلب ذهبا جزما يقينيا مع امكان الانقلاب في نفسه وقد يقال لاحاجة الى الجزم بذلك بل الواجب انتفائه في نفس الامر ومصداقه حصول الجزم بالمحسوس من بداهة العقل وفيه بحث لان مشاهدة الحس لما صارمتهما بالغلط لايكفي في حصول العلم عدم غلطه في نفس الامر بل لابد من العلم بكونه صحيحا غير غالط قوله وان صح ذكره يعني وان صح ذكر الذكر المضموم في تعريف العلم لعدم اختصاصه باليقين بل هو شامل للظن والجهل المركب كما ان العلم المعرف

ههنا كذلك وماقال الفاضل المحشي في توجيه هذه العبارة من انه اشارة الى رد ماقيل لوجعل المذكور من الذكر بالضم يلزم تعريف الشيء بنفسه لانه بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به فاجاب بان الذكر بالضم اعم من العلم لتناوله الظن والجهل المركب لان كل واحد منهما يحصل بالقلب كما ان العلم يحصل بالقلب فجاز التعريف به لبس بشيء اذ لا معنى لتوهم الدور لان الذكر بالمعنى اللغوي والعلم المعرف بالمعنى العرفي على انه اذا كان المذكور عاما والعلم خاصا يجب ان يحمل التجلي على الانكشاف التام ليكون التعريف بالمساوي فلا معنى لقول الشارح اى يتضح ويظهر فانه تعميم للتجلي بحيث يشمل التام وغيره ويدل عليه قوله لكنه ينبغي ان يحمل التجلي آه قوله حملا علة لقوله وانما لم يجعله من المضموم وفي شرح المقاصد مايشعر بانه من الذكر المضموم حيث قال اى صفة ينكشف بها مايذكر ويلتفت اليه لكن الشارح قال بعده وقد يتوهم ان المراد بالمذكور المعلوم الا انه ترك ذكر المعلوم تفاديا عن الدور انتهى ولايخفى ان قوله وقد يتوهم يدل على انه لبس من الذكر المضموم فلا بد ان يقال ان نسبة التوهم لبس لاجل انه جعل المذكور بمعنى المعلوم بل لاجل توهم ان ذكر المعلوم يستلزم الدور وان تغير اللفظ يدفعه واما ماقاله الفاضل الجلي من ان بين ماذكره الشارح ههنا وبين ماذكره في شرح المقاصد تدافعا ظاهرا حيث جعل المذكور فيه من الذكر المضموم فلبس بشيء لان اختيار توجيه في كتاب واخر في آخر لبس من التدافع في شيء قوله لكن عده علما يخالف العرف واللغة نقل عنه ولايمكن الفرق في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علما كما يشعر به كلمة من في قوله لمن قامت هي به غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى ويمكن ان يقال ان العلم المنفي عن البهائم هو العلم الغير الاحساس واما العلم الاحساس فهو ثابت لها فلا مخالفة وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لا نفس الاحساس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل

وبدليل انه سيجيء ان الحواس انما هو الالات للادراك فلا يرد المخالفة
قوله اى نقيض التمييز فيكون التقدير صفة توجب تميزا لايحتمل
نقيض التميز والمعنى انه امر حقيقى قائم بمحله اعنى النفس يوجب به
ان يميز الشيء عما عداه تميزا لايحتمل ذلك الشيء المتعلق نقيض ذلك
التميز فلا بد من اعتبار المحل لان التميز الذى اوجبه الصفة انما
هو صفة له فان المميز هى النفس والصفة آلة للتمييز ولذا قيل
توجب تميزا ولم يقل تميز تميزا ولابد من اعتبار المتعلق فان تميزه انما هو
لشيء يتعلق به وهو الذى لايحتمل نقيض التميز فقوله صفة يتناول العلم
وغيره من الصفات كالحيوة والسواد وغيرهما وبقوله توجب تميزا
خرج من الحد الصفات التى توجب لمحلها التميز فقط لاالتمييز وهى
ماعدا الصفات الادراكية فان القدرة مثلا توجب ان يكون
محلها متميزا عن العاجز لا ان يكون محلها مميز الشيء بخلاف الصفات
الادراكية فانها توجب لمحلها التمييز للاشيا كما توجب التميز عن الاشيا
وبقوله لايحتمل النقيض اى لايحتمل نقيض التميز بوجه من الوجوه
خرج الظن والشك والوهم والجهل المركب والتقليد فان الظن
والشك والوهم يوجب لمحلها تميزا يحتمل النقيض فى الحال والجهل المركب
والتقليد يوجبان تميزا يحتمل نقيضا فى المآل امافى الجهل فلان الواقع
فى نفس الامر خلافه فيجوز ان يطلع عليه فيما بعد واما فى التقليد فلعدم
استناده الى موجب من حس او بديهة او عادة او برهان فيجوز ان يزول
بتقليد آخر ثم ان كان المعرف العلم الشامل لعلم الواجب وغيره يجب
ان يترك الايجاب المفهوم من قوله توجب عاما سواء كان بطريق السببية
كما فى علم الواجب او بطريق العادة كما فى علم الخلق وان كان المعرف
علم الخلق يجب تخصيصها بالايجاب العادى على ما هو المذهب
من استناد جميع الممكنات الى الله ابتداء فالمعنى ان العلم صفة قائمة بالنفس
يخلقها الله تعالى عقيب تعلقها بالشيء توجب ان يكون النفس مميزا له تميزا

قوله فيجوز ان يطلع عليه فيما بعد اى فى المستقبل كذا فى شرح المواقف واقول يتجه عليهم انه على هذا يلزم ان يخرج من التعريف المذكور كثير من العلوم لجواز طريان النسيان والذهول بل ربما يحصل الجزم بنقايضها فى المستقبل فانا كثيرا ما نتيقن شيئا ثم ننسى فيحصل الشك او نجزم بنقيضه وهذا اشكال قوى عليهم كما لا يخفى
كلنبوى

لايحتمل النقيض قال بعض الفضلاء فيه ان اخراج الشك والوهم
من تعريف العلم لايعرف وجهه لان كلا منهما تصور على مابين
فى محله والتصور داخل فى التعريف بناء على انه لانقيض له اصلا فلاوجه
لاخراجه بل لاوجه لصحته اصلا قلت الشك والوهم من حيث انه
تصور للنسبة من حيث هى هى لانقيض له وهما بهذا الاعتبار داخلان
فى العلم واما باعتبار انه يلاحظ فى كل منهما النسبة مع كل واحد من النفى
والاثبات على سبيل التجويز المساوى اوالمرجوح ولذا يحصل التردد
والاضطراب فله نقيض فان النسبة من حيث انه يتعلق بها الاثبات
يناقضها من حيث انه يتعلق بها النفى وهما بهذا الاعتبار خارجان
عن العلم صرح بهذين الاعتبارين السيد السند قدس سره فى حاشية
شرح مختصر الاصول قوله كما هو الظ لانه اسبق الى الفهم لانه مذكور
صريحا ولانه موافق لما قالوا ان اعتقاد الشئ كذا مع اعتقاد انه لايكون
الا كذا علم ومع احتمال انه لايكون كذا احتمالا مرجوحا ظن وفيه اشارة
الى جواز وجه آخر لكنه غير ظ بان يراد نقيض المتعلق ويكون المراد
بالتمييز المعنى المصدرى اعنى الكشف والايضاح فالمعنى صفة توجب
لمحلها ان يكشف لمتعلقها بحيث لايحتمل المتعلق نقيضه وح يكون
الصفة نفس الصورة والنفى والاثبات لاما يوجبها اويكون المراد
بالتمييز الصورة والنفى والاثبات وح يكون الصفة مايوجبها ولايخفى مافيه
لان الشئ لايكون محتملا لنقيضه اصلا اذ الواقع لايكون الا احدهما
فلاوجه لذكره الا ان يقال ان المتعلق وان لم يكن محتملا لنقيضه
فى نفس الامر لكن يحتمله عند المدرك بان يحصل كل منهما بدل الاخر
فكل واحد من التصور والتصديق صفة توجب كشفا وايضاحا
لايحتمل نقيضه عند المدرك اما فى التصور فلانتفاء النقيض
واما فى التصديق فلان متعلقه اعنى وقوع النسبة فى نفس الامر
مثلا له نقيض هو لاوقوعها فيه فاذا لم يكن التصديق اعنى ادراك الوقوع

اواللاوقوع

قوله لان الشئ لايكون محتملا لنقيضه اذ لو احتمل به لانصف الشئ بنقيضه لان معنى الاحتمال والجواز والامكان الانصاف مطلقا فلو كان المعنى هكذا لزم ان يكون متعلق الظن والشك بل مطلق الادراك متصفا بنقيضه وهو محال مص

اواللاوقوع جازما مطابقا مأخوذا من حس او بديهة اوعادة او برهان احتمل متعلقه اعنى الوقوع مثلا لنقيضه وهو اللاوقوع واذا كان بجميع الشرائط المأخوذة لايكون متعلقه محتملا لنقيضه اصلا لافى الحال ولافى المأل فيكون متعلق التصديق على هذا التقدير وقوع النسبة اولا وقوعها لا الطرفين اذلامعنى لاحتمالهما نقيض نفسهما وهذا اعنى حمل الاحتمال على حصول احدهما بدل الاخر مع ان المتبادر من احتمال الشئ لاخر انه يجوز ان يتصف به كما فى الاعتقاد الظنى فان طرفيه يجوزان يتصف به و بنقيضه وهو وجه عدم ظهور هذا الوجه ويحتمل ان يراد نقيض الصفة وسيجئ تحريره انشاء الله تعالى قوله وعدم الاحتمال صفة لمتعلقه آه يعنى ان ضمير الفاعل المستتر فى لايحتمل راجع الى المتعلق الدال عليه لفظ التمييز فان التمييز انمايكون لشئ وانما لم يكن راجعا الا نفس التمييز لانه ان كان المراد به المعنى المصدرى فلا نقيض له اصلا لا فى التصور ولا فى التصديق وان كان ما به التمييز اعنى الصورة والنفى والاثبات فلا معنى لاحتماله نقيض نفسه الا ان تكلف بمثل ما مر او بان المراد ورود كل منهما بدل الاخر على متعلقه فم يرجع الى احتمالهما لمتعلقهما مع مخالفته لما اشتهر من ان اعتقاد الشئ كذا مع العلم بانه لايكون الا كذا علم ومع احتمال انه لايكون كذا ظن فانه صريح فى ان المتعلق اعنى الشئ محتمل قوله وصف به التمييز مجازا وصفا للمتعلق اسم فاعل بصفة المتعلق اسم مفعول قوله ثم التمييز آه يعنى انه اذا كان المراد با نقيض نقيض التمييز فالمراد بالتمييز ما به التمييز اى الامر الذى بهما تمييز النفس للشئ لا المعنى المصدرى اعنى كون النفس مميزا اذ ليس له نقيض يحتمله المتعلق لا فى التصور ولا فى التصديق وهو ظ وذلك الامر فى التصور الصورة و فى التصديق النفى والاثبات مثلا اذا تعلق علمنا بماهية الانسان حصل عند النفس صورة مطابقة لها لا نقيض لها اصلا بها تميزها

حصل كل واحد من الوقوع واللاوقوع بدل الاخر عند المدرك لا بمعنى اتصف متعلقه وهو الوقوع واللازم الاتصاف بنقيضه وهو محال مص

وان كان ذلك الاتصاف بطريق البدل ايضا تامل كلنبوى

عما عداها واذا تعلق علمنا بان العالم حادث حصل عندها اثبات احد الطرفين للاخر بحيث تميزها عما عداها لكنه قد يكون مطابقا جازما مأخوذا من بديهة او حس او دليل فلا يحتمل النقيض اعنى النفى وقد لا يكون فيحتمله فحاصل تعريف العلم بانه امر قائم بالنفس يوجب لها امرا بها تمييز الشئ عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الشئ نقيض ذلك الامر ويرد عليه امور الاول انه يلزم ان لا يكون العلم نفس الصورة والنفى والاثبات بل ما يوجبها مثلا لا يكون العلم بالانسان صورته الحاصلة عندها بل ما يوجب تلك الصورة ضرورة والثانى يلزم ان لا يكون التصور والتصديق قسمى العلم لان التصور على ما قالوا هو الصورة الحاصلة والتصديق هو النفى والاثبات والثالث ان القول بالصورة فرع الوجود الذهنى والمعرفون العلم بهذا التعريف ينكرونه والرابع ان ارادة الصورة من التمييز خلاف الظ والخامس ان النفى والاثبات ليسا بنقيضين لارتفاعهما عن الشك ويمكن الجواب عن الاول بان المعرفين للعلم بهذا التعريف يلتزمون بان العلم ليس نفس الصورة والنفى والاثبات فانهم يقولون انه صفة حقيقية ذات اضافة يخلقها الله تعالى بعد استعمال العقل او الحواس او الخبر الصادق يستتبع انكشاف الاشياء اذا تعلقت بها كما ان القدرة والسمع والبصر كذلك ولذا كتب المحشى فى هذا المقام والعلم ليس نفس الصورة بل صفة توجبها وما هو المشهور من ان العلم هو الصورة الحاصلة فهو مذهب الفلاسفة القائلين بانطباع الاشياء فى النفس وهم ينفون وعن الثانى بانه ان اراد بقوله انه يلزم ان لا يكون التصور والتصديق قسمى العلم ان لا يكون العلم منقسما بالذات فمسلم ولا ضرر فى ذلك وان اراد انه يلزم ان لا يكون منقسما اليهما اصلا فهو مم فان العلم باعتبار ايجابه النفى والاثبات تصديق وباعتبار عدم ايجابه لشئ منهما تصور اشار المحشى الى ذلك بقوله والعلم بهذا المعنى ينقسم آه واما التصور والتصديق ليس الا

نفس

نفس الصورة والنفي والاثبات فقد عرفت انه مخترع الفلاسفة وعن الثالث ان المراد بالصورة الشبه والمثال الشبيه بالمتخيل في المرأت واين هذا من الوجود الذهني فان مرادهم بوجود الذهني امر يشارك الوجود الخارجي في تمام الماهية وبما ثله وعن الرابع بانه مبني على المساهلة والاعتماد على فهم السامع للقطع بان المحتمل للنقيض هو التمييز بمعنى الصورة والنفي والاثبات دون المعنى المصدري وعن الخامس بان المراد بالنفي والاثبات المعنى اللغوي وهو اثبات احد الطرفين للاخر وعدم اثبات احدهما للاخر ولذا جعلوا متعلقهما الطرفين لا ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة على ما هو مصطلح الفلاسفة تأمل في هذا المقام فانه من مطارح الاذكياء قوله ومتعلقه الطرفان هكذا وقع في عبارة السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول والظ ان المراد به المعنى اللغوي وهو انما يتعلق بالطرفين اعني المثبت والمثبت له واما متعلقها النسبة او الوقوع او اللاوقوع او المجموع فمن مصطلحات اهل المنطق وتدقيقاتهم والمشايخ يتحاشون قوله والعلم بهذا المعنى ينقسم آه جواب سؤال وهو ان العلم على هذا التقدير لا يكون منقسما الى التصور والتصديق وقد سبق تحريرهما قوله فان المعاني مالبست آه دليل لقوله بناء على عدم آه يعني ان شمول التعريف على ادراك الحواس مبني على انه لم يقيد بالمعنى بخلاف لو ما قيد ويقال بانه صفة توجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض فانه لا يشمله لان المعاني ههنا ما يقابل الاعيان واعلم ان التقييد بالمعاني وعدمه مبني على ان ادراك الحواس قسم من العلم ام لا فمن قال انه قسم منه كالشيخ الاشعري ومتابعيه ترك قيد المعاني فيدخل فيه الاحساس ومن لم يقل انه علم بل هو ادراك مخالف بالماهية للعلم يحصل بالحواس قيد بالمعاني واراد بها ما يقابل الامور المحسوسة بالحس الظاهر ثم منهم من نفى الحواس الباطنة وقال ان النفس مدركة الجزئيات المعنوية فلم يقيد المعاني بالكلية ومنهم من اثبتها وقيدها بها

اخراجا لادراك الحواس الباطنة فانه ادراك للمعانى الجزئية ويسمى ذلك الادراك تخيلا وتوهما قوله يرد عليهم آه يعنى يرد على من زاد قيد المعانى انهم صرحوا بان الجزئيات المحسوسة بالحس الظاهر قد تدرك علما بان تدرك بجميع العوارض اللاحقة لها بحيث يمتاز عن كل ماعداه بدون حضور موادها عند الحس كما اذا علم زيد بدون رؤيته بعوارض مشخصة له بحيث يمتاز عن جميع ماعداه وقد تدرك احساسا بان تدرك مكيفة باللواحق والعوارض المادية مع حضور المواد عند الحس كادراك زيد عند رؤيته والمدرك على كلا التقديرين الجزئى المحسوس مع انه يلزم على هذا التعريف ان لا تدرك الجزئيات العينية علما لانه لا يوجب تمييزا بين المعانى بل بين الاعيان المحسوسة قوله وغاية ماتكلف آه حاصل الجواب ان الامر المدرك بدون احضاره عند الحس معنى لاعين لان ادراكه بهذا الاعتبار على وجه كلى اذهو بمشخصات كلية يجوز العقل اشتراكها بين كثيرين لعدم ملاحظة خصوصية المادة لكن انحصر فى الخارج فى فرد واحد فهو ادراك لامر كلى انحصر فى فرد واحد فلا يكون ادراكا للجزئى المحسوس بخلاف ادراكه باحضارها عند الحس فانه على وجه جزئى فهو ادراك العين المحسوس قوله والامر فى ادراكه اه يعنى ان الامر على من زاد قيد المعانى فى ادراك العين المحسوس بعد غيبوبيته عن الحس الظاهر مشكل اذ ليس ادراكه احساسا بعد غيبوبيته عن الحس ولا علما لانه ادراك العين المحسوس على وجه جزئى ضرورة انه ادراك المشخصات ملحوظة معها خصوصية المحل كما فى الاحساس مثلا الصورة الحاصلة من زيد عند النفس بعد غيبوبيته عن البصر ادراك له والة لملاحظته بحيث يمنع الاشتراك فيها ولا يمكن ان يقال انه تخيل او توهم لان من اطلق قيد المعانى لايقول بالحواس الباطنة والا لانتقض تعريف العلم بهما قال المحشى المدقق المدرك اولا وبالذات بعد الغيبوبة عن الحواس امر خيالى يصح

تعلق

تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من المعانى لكن لمطابقته للامر الخارجى وكونه وسيلة الى معرفته اشتبه الحال اقول فيه بحث اذ لا يخفى على ذى بصيرة ان المدرك هو ما تعلق به العلم واوجب تميزه عما عداه فالامر الخيالى انما يكون مدركا اذا اوجب صفة العلم تميزه بان حصل صورته عند المدرك وفيما نحن فيه ليس كذلك لان كلامنا انما هو فى صورة هى الة الملاحظة العين الغائب عن الحواس لا فى الصورة الملحوظة بالذات حتى يكون مدركا وكانه لم يفرق بين ما به الادراك والمدرك فاجاب بما اجاب قوله اى لتميزها الذى هو الصورة اه ان الكلام بتقدير المضاف فالتصور صفة توجب تميزا وهو لمتعلقها الذى هو الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل الماهية المتصورة نقيض تلك الصورة فلا يرد ان التصور غير التميز اذ هو صفة موجبة على ما مر والمعتبر فى تعريف العلم عدم احتمال المتعلق لنقيض التميز لا لنقيض الصفة فلا يصح بناء ادخال التصورات فى تعريف العلم على انه لا نقيض لها قال الشارح فى شرح الشرح معنى قوله لا نقيض للتصور انه لا نقيض لمتعلقه يعنى الماهية المتصورة وهذا مبنى على ان يكون المراد بالنقيض نقيض المتعلق وقد مر تحقيقه قوله ومن ههنا اه اى ومن ورود الاعتراض ظاهر الولا اريد نقيض التميز قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة وقوله لا يحتمل صفة للصفة لا للتميز وضمير لا يحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى صفة توجب تميزا لا يحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة فالتصور ح نفس الصورة لا ما يوجبها والتميز بالمعنى المصدرى وهو الكشف والايضاح ولا شك انه يصح البناء المذكور لان التصور صفة توجب كشف الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل تلك الماهية نقيض ذلك التصور اذ لا نقيض له على ما زعموا لكنه لا يخفى انه خلاف الظ اذ الظ ان يكون لا يحتمل صفة للتميز ومخالف للتعريف عند القائلين بانه من باب الاضافة حيث قالوا هو تميز لا يحتمل النقيض فانه لا يمكن ان يراد فيه نقيض الصفة قوله وقد يجاب اى قد يجاب عن اعتراض عدم صحة البناء المذكور بدون ان يكون

الكلام على تقدير المضاف اوان يكون المراد نقيض الصفة بان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور فاذا لم يكن لنفس التصور نقيض لا يكون لتميزه الذى يوجبه نقيض قوله لكنه لا يخفى اه يعنى ادعاء ان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور امر لا دليل عليه الا يرى ان فى التصديق نقيضا للتميز ولا نقيض له وقد يقال ان عدم نقيض المفهوم المتصور وعدم نقيض التصور وعدم نقيض التميز امور متلازمة لا يتصور الانفكاك ههنا فعدم النقيض لواحد منها يستلزم عدم نقيض الاخر اقول ادعاء التلازم ايضا لابد له من دليل ودعوى البداهة غير مسموعة قوله ان قلت اه اعتراض اخر على قوله بناء وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات كما يصح باعتبار انها لا نقائض لها كذلك يصح باعتبار انها غير محتملة لنقائضها لان كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة فعلى تقدير تسليم ان للتصورات نقيضا يصح شمول تعريف العلم للتصورات لكونها غير محتملة لها فلا وجه لبناء شموله للتصورات على انها لا نقائض لها قوله فلو سلم ان للتصورات نقيضا اى لتميز التصور لما مر قوله قلت آه وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات بناء على انها غير محتملة للنقائض انما يتم فى التصورات بالكنه اذ كل متصور بالكنه لا يحتمل غير صورته الحاصلة لما انه لا يمكن تعدد حقيقة الشئ واما فى التصور بالوجه فلا اذ يمكن ان يكون لشئ واحد لوازم متعددة فكما يمكن احضاره باحدها يمكن احضاره بالاخر بخلاف بنائه على انها لا نقائض لها فانه شامل للتصور بالكنه وبالوجه قوله على ان آه علاوة على تقدير تسليم ان كل متصور بالكنه اوبالوجه لا يحتمل غير صورته الحاصلة وحاصله ان بناء دخول التصورات على انه لا نقائض لها انما هو بحسب الواقع على زعمهم وهو لا ينافى ان يكون لذلك الدخول مبنى اخر هو عدم الاحتمال للنقيض بحسب التقدير والفرض فيجوز ان يكون مبناه بحسب الواقع عدم النقيض و بحسب الفرض عدم الاحتمال

وللفاضل الجلبى فى تحريرهذا الكلام ماقد بلغ فى نهاية البعد عن المرام وهو يزعم انهـا نهاية تحقيق المقام قوله لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق عد قولهم عكس النقيض جعل نقيض آه من قواعد المنطق آه لايخلو عن تسامح لان القـاعدة قضية كلية والتعريف ليس كذلك واما قولهم نقيض المتساويين متساويان فهو قاعدة بلا مرية لصدق التعريف عليه وعده فى شرح المطالع من القواعد قوله والتحقيق هذا التحقيق مستفاد من كلام السيد السند قدس سره وحاصله ان فسر النقيضان بالامرين المتمـانعين بالذات اى الامرين الذين يتمانعان و يتدافعـان بحيث يقتضى لذاته تحقق احدهما فى نفس الامر انتفـاء الاخر فيه و بالعكس كالايجاب والسلب فانه اذا تحقق الايجـاب بين الشيئين انتفى السلب و بالعكس لايكون للتصور اى الصورة نقيض اذ لايستلزم تحقق صورة انتفاء اخرى فان صورتى الانسان واللاانسان كلتاهمـا حاصلتان لاتدافع بينهما الا اذا اعتبر نسبتهما الى شئ فانه ح يحصل قضيتان متنافيتان صدقا ان لم يجعل السلب راجعا الى نسبة الانسان الى شئ بل اعتبر جزء منه وان جعل راجعا اليها كانتا متنـافيتين صدقا وكذبا وكذا الحـال فى التصورات التقييدية والانشائيـة لاتدافع بينهما الا بملاحظة وقوع تلك النسبـة وارتفاعها او بالاعتبارين المذكورين فى المفردين فان قلت مفهوم نسبة الانسان الى زيد ومفهوم سلبها عنه كل منهما من قبيل التصور و بينهما تناف صدقا وكذبا فيكون كل منهمـا نقيضا للاخر بالمعنى المتعـارف للنقيض فقد تحقق النقيض للتصورات ايضا والجواب ان كلا منهما ان لوحظ من حيث انه الة و رابطة بين الطرفين فالتناقض بينهما عين التناقض فى القضايا وان لوحظ من حيث انه مفهوم من المفهومات وحمل على زيد كقولك زيد منسوب اليه الانسان و ليس ينسب اليه الانسان فهو ايضا راجع الى تناقض القضايا فان قولنا زيد منسوب اليه الانسان وليس ينسب اليه معناه زيد انسان لافرق بينهما الا انه اعتبر نسبة الانسان اليه ثانيا وحمل عليه وقس عليه السلب وان فسر النقيضان

بالامرين المتنافيين اى الامرين الذين يكون كل منهما نافيا للاخر لذاته
سواء كان تمانع فى التحقق والانتفاء كما فى القضايا او مجرد تباعد فى المفهوم
بانه اذا قيس احدهما بالاخر كان ذلك اشد بعدا مما سواه كان للتصور
نقيض كالانسان واللاانسان وذلك ظ قوله ومن ههنا قيل اه اى
من تفسير النقيض بالمتنافيين قيل نقيض كل شئ رفعه ذكره السيد
الشريف قدس سره فى حاشية شرح المطالع ان المفهوم المفرد اذا اعتبر
فى نفسه لم يتصور له نقيض الا ان يضم اليه معنى كلمة النفى فيحصل مفهوم
اخر فى غاية البعد عنه ويسمى رفع المفهوم فى نفسه واذا اعتبر صدق المفهوم
على شئ فنقيض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبه اى سلب صدقه ورفعه عما
اعتبر صدقه عليه والاول نقيض بمعنى العدول والثانى بمعنى السلب انتهى
كلامه فعلم من هذا ان النقيض فى التصورات متحقق بقسميه اعنى رفعه
فى نفسه ورفعه عن شئ بالاعتبارين واما فى التصديقات فلا يتحقق
فيها الا القسم الاول اذ لا يمكن اعتبار صدقها او حملها على شئ وان معنى قوله
نقيض كل شئ رفعه سواء كان رفعه فى نفسه او رفعه عن شئ انه ان اعتبر
ذلك الشئ فى نفسه كان نقيضه رفعه فى نفسه وان اعتبر صدقه على شئ
كان نقيضه رفعه عن ذلك الشئ قال المحشى المدقق فيه مناقشة من وجهين
الاول انه لا يصدق على نقيض السلب الثانى ان قوله او رفعه عن شئ
يقتضى ان يكون رفع الضاحك عن الانسان مثلا نقيض الضاحك مع انه
ليس كذلك بل هو نقيض لاثباته انتهى كلامه ويمكن الجواب اما عن الاول
فبانه يجوز ان يكون اطلاق النقيض على الايجاب باعتبار انه لازم مساو
لنقيض السلب اعنى سلب السلب ويؤيده ما قالوا من ان نقيض الموجبة
الكلية السالبة الجزئية مع ان نقيضه رفع الايجاب الكلى وما صرحوا فى بحث
القضايا الموجهة من ان النقيض عندنا اعم من ان يكون رفعا لذلك الشئ
او لازما مساويا له وان كان النقيض حقيقة هو رفع ذلك الشئ والاوجه
ان يقال رفع كل شئ نقيضه على ما وقع فى عبارة السيد السند قدس سره

فعلم من هذا ان الح اقول وبدل عليه تدقيق المتاخرين وتقسيمهم القضية الموجبة الى ثلثة اقسام محصلة ومعدولة وسالبة المحمول او الموضوع كلنبوى

فى حاشية شرح مختصر الاصول واما عن الثانى فلما عرفت من ان المراد انه اذا اعتبر الشئ فى نفسه كان نقيضه رفعه فى نفسه واذا اعتبر من حيث صدقه على شئ كان نقيضه رفعه عن ذلك الشئ الا ان كلا قسمى النقيض يتحقق بالنظر الى اعتباره فى نفسه قوله وقول المنطقيين محمول على المجاز اى قول المنطقيين من اثبات التناقض للتصورات محمول على المجاز باعتبار انه لو اعتبر النسبة بينهما حصل التدافع بينهما اما فى الصدق والكذب اوفى الصدق فقط على ماعرفت ولذا عرفوا التناقض باختلاف القضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضى لذاته صدق احدهما كذب الاخرى قوله وايضا يلزم آه عطف على قوله يبطل كثيرا آه ووجه آخر لبيان ضعف قولهم انه لا تناقض للتصورات وحاصله انه اذا لم يكن للتصورات تناقض يدخل جميع التصورات فى تعريف العلم مع عدم صدق العلم عليه لان المطابقة معتبرة فى العلم ولامطابقة فى بعض التصورات فلا يكون التعريف مانعا قوله واجيب آه هذا ما افاده سيد المحققين فى مواضع من كتبه وحاصله ان الصورة الانسانية المرتسمة الناشئة من ذلك الشبح علم تصورى للانسان وآلة لملاحظته ومطابق له بحيث لا يحتمل غير تلك الصورة فى الواقع ولا خطأ فى الصورة لمطابقتها لمعلومها انما الخطأ فى الحكم المقارن لهذا التصور وهو ان هذه الصورة صورة لذلك المرئى الذى هو الحجر وههنا سؤال مشهور وهو ان مدار المطابقة اما الشئ الذى ينشأ منه الصورة او الشئ الذى كان تلك الصورة صورة له فان كان المدار الاول يلزم جريان المطابقة واللامطابقة فى الصورة التصورية من غير ملاحظة الحكم والالتفات اليه اذ لا شك ان الصورة المنتزعة من الانسان مثلا قد يكون مطابقة له قد لا يكون بدون ملاحظة الحكم وان كان المدار الثانى يلزم ان لا يتصف التصديق بعدم المطابقة ايضا اذ كل صورة تصديقية لا يكون الا مطابقة لما هى صورة له فان الصورة التصديقية

كقولنا العالم مستغن عن المؤثر مطابقة لما هي صورة له اعني ثبوت الاستغناء
عن المؤثر للعالم ويمكن الجواب بان الصورة التصورية والتصديقية
وان كانت مطابقة لمعلومها لكن معلوم كل صورة تصورية واقع
في نفس الامر ضرورة انه لا تمانع بين المعلومات التصورية الا يرى ان كل
متصور فهو ماهية من الماهيات في نفسها مع قطع النظر عن فرض العقل
انما الممتنع المفروض وجودها واوصافها فيكون كل صورة تصورية
مطابقة للواقع فلا يتصف بعدم المطابقة اصلا بخلاف معلوم الصورة
التصديقية فانه قد يكون واقعا في نفس الامر كما في قولنا العالم حادث
مثلا وقد لا يكون واقعا كما في قولنا العالم قديم ضرورة تحقق الممانعة
بالذات بين المعلومات التصديقية فالصورة التصديقية قد تكون
مطابقة للواقع وقد لا تكون الا يرى انا اذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة
الحجرية وحكمنا بان هذه الصورة لذلك المرئي كان كل من الصورة التصورية
والتصديقية مطابقا لما في نفس الامر ضرورة ان كلا المعلومين واقع فيه
واذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الانسانية وحكمنا عليه بذلك الحكم
فالصورة التصورية مطابقة لما في نفس الامر وهو الماهية الانسانية
والصورة التصديقية غير مطابقة له لعدم معلومه فيه وهو ثبوت
تلك الصورة للحجر والحاصل ان الصورة التصديقية تتصف بالمطابقة
وعدم المطابقة لما في نفس الامر والصورة التصورية دائما متصف
بمطابقتها له فتأمل فانه دقيق قوله وانما الخطأ في الحكم اي انما الخطأ
في الحكم المقارن لذلك التصور فان الحكم بان الصورة الناشئة
من الشيء صورة له قد صار ملكة للنفس فاذا كانت تلك الصورة صورة
لما نشأت منه في نفس الامر يكون حكمه مطابقا لما في نفس الامر
واذا لم يكن صورة له في نفس الامر لا يكون مطابقا له وهذا معنى تحقق
المطابقة واللامطابقة في الحكم مع مطابقة الصورة لما هي صورة له
في الصورتين وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان الحكم بان هذه الصورة صورة

لذلك

لذلك المرئى فرع الحكم بالفعل ومن البين ان لا حكم فيه بالفعل بل يمكن
والا لزم التسلسل لانه انما يلزم التسلسل لو كان الحكم الحاصل بواسطة
تلك الملكة حكما صريحا ملتفتا اليه بالذات يفصل فيه جميع ما اعتبر
فيه من التصورات والرجوع من الوجدان يكذب ذلك قوله ويرد عليه
انه فرق آه حاصله ان كون تلك الصورة تصورا وادراكا للانسان
موقوف على ان يكون العلم بالوجه عين العلم بالشئ من ذلك الوجه
حتى يكون العلم بالشبح من وجه الانسان عين العلم بالانسان الذى
هو وجهه لكن الفرق ثابت فان معنى العلم بالوجه وهو ان يحصل فى الذهن
صورة تكون آلة لملاحظة ذلك الوجه فالوجه معلوم والحاصل
فى الذهن صورته ومعنى العلم بالشئ من ذلك الوجه ان يكون ذلك الوجه
آلة لملاحظته فالحاصل فى الذهن نفس ذلك الوجه والمعلوم بواسطتها
ذلك الشئ فالعلم بالوجه فى المثال المذكور اعنى العلم بالانسان وان كان
مطابقا لكن العلم بالشئ من ذلك الوجه ليس بمطابق والحق فى المثال
المذكور هو هذا اذ المتصور هو الشبح والصورة الانسانية آلة لملاحظته
اجيب بانه ان اراد بان المتصور هو الشبح انه متصور من حيث الحجرية
فهو باطل بالضرورة اذ الصورة آلة لملاحظة فرد من افراد الانسان
دون الحجر فكيف يكون الحجر متصورا به وان اراد انه متصور
بذلك الوجه من حيث الانسانية فلا خطأ فى تلك الصورة اذ هى
مطابق لمتصوره وانما الخطأ فى ان هذه الصورة آلة للملاحظة
تلك الشبح المرئى وان ذلك الشبح فرد من افراد الانسان نقل عنه
توضيحه انا اذا رأينا شبحا من بعيد وهو فى الواقع حجر فحصل منه
فى اذهاننا صورة فاعتقدنا انه انسان فربما نتوجه الى
ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعله عنوانا بناء على ذلك
الاعتقاد ونحكم على ذلك بانه قابل للعلم والفهم
مثلا فالمحكوم عليه فى هذا الحكم الوارد على المأخوذ بهذا

العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بلاشبهة وصورة الانسان الة
لملاحظة المحكوم عليه اعنى الشبح ووجه لذلك الشبح والشبح معلوم لنا
من ذلك الوجه وقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو ههنا العلم بمفهوم
الانسان الذى هو الة لملاحظة الشبح وبين العلم بالشئ من ذلك الوجه وهو
ههنا العلم بالشبح من حيث انه مفهوم الانسان ولاشك ان العلم بالشبح الذى
هو الحجر فى الواقع بوصف الانسانية غير مطابق وهكذا الحال فى قولهم
الماهية المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية موجودة فى الذهن واللا
معلوم لايعقل واللاشئ كلى وامثال ذلك انتهى وحاصله انه بعد حصول
صورة الانسان من الشبح و اعتقادنا انه انسان نحكم عليه بانه قابل للعلم
مثلا والمحكوم عليه لابد ان يكون متصورا لان الحكم على الشئ فرع تصوره
وليس معلوم الا بوصف الانسانية فثبت ان الحجر متصور بوصف
الانسانية وهو علم غير مطابق لمعلومه ولايمكن ان يقال ان المعلوم هو
الحجر من حيث انه انسان لانه ح يكون المعلوم هو الانسان فلا يكون
فرق بين العلم بالشبح بالوجه الذى هو الانسان ههنا و بين العلم بالشئ
بذلك الوجه وعلى هذا ظهر ان المعلوم هو الشبح من حيث انه حجر
لامن حيث انه انسان واندفع الجواب المذكور فانه مبنى على عدم الفرق
بين العلم بالشئ بالوجه و بين العلم بالشئ من ذلك الوجه وتحقيق
الجواب انا سلمنا انه بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقادنا
انه انسان لاجل اشتباه الحال على الحس بواسطة المشاكلة بين
الحجر والانسان نجعل الوصف المذكور عنوانا ونحكم عليه لكن المعتبر
فى اتصاف افراد الموضوع بالوصف العنوانى هو الاتصاف بالفعل بحسب
الاعتقاد على ماهو التحقيق و الحجر المذكور و ان كان حجرا بحسب
نفس الامر لكنه انسان بحسب الاعتقاد فيجوز ان يكون الصورة
الانسانية الة لملاحظة الانسان الذى هو حجر فى الواقع ويكون معنى
الحكم عليه ان الامر الذى اعتقد انه متصف بالانسانية موصوف بكونه

قابل

قابل العلم والفهم فيكون التصور مطابقا لمتصوره الذى هو الانسان المفروض ومع ذلك يكون المحكوم عليه هو الحجر لانه حجر فى نفس الامر والخطاء انما هو فى الاعتقاد بان ذلك الحجر انسان الذى هو ناش من عدم امتياز الحس بين الامور المتشاكلة وقد يجاب بوجهين اخرين احدهما سلمنا ان المحكوم عليه هو الحجر لكنه معلوم بالوجه المطابق ودعوى انه ليس معلوما لنا الا بوصف الانسانية فى حيز المنع غايته ان ذلك الوجه غير مشعور به وذلك لا يوجب انتفائه فى نفس الامر ولا يخفى انه نوع مكابرة وثانيهما ان المرئى من بعيد هو الهوية المشتركة بين الواجب والجوهر والعرض على ما سيجئ فى بحث الرؤية والصورة الانسانية ليست غير مطابق لها لان الوجه الاخص لا يباين الاعم ولا يخفى انه مع عدم تمامه فى نفسه غير مفيد لان عدم المطابقة متحققة قوله اى ذاته كاف اه فسر قوله لذاته بهذا اشارة الى ان ليس المراد بان علمه لذاته انه يترتب على ذاته الانكشاف والتميز من غير توسط صفة زائدة على ذاته كما ذهب اليه المعتزلة والفلاسفة ثم قيد الكفاية بقوله بلا حاجة الى شئ يفضى الى العلم وتعلقه المستفاد من قول الشارح لا بسبب من الاسباب اشارة الى ان معنى الكفاية انه لا يحتاج فى العلم وتعلقه الى سبب مفضى لا انه لا يحتاج الى شئ اصلا وبهذا اندفع المناقشة التى اوردها بعض الفضلاء من ان كفاية الذات فى تعلق العلم محل خدشة اذ التعلق نسبة تتوقف على المنتسبين وهما العالم والمعلوم ههنا لان توقفه على المعلوم انما هو لكونه متعلقا له لا انه سبب مفض اليه فيصح ان ذاته كاف فى تعلقه بمعنى عدم الاحتياج الى سبب مفض وان كان يحتاج الى متعلق قوله اختيار للشق الاخير وهو ان المراد بالسبب السبب المفضى فى الجملة قوله اى فيما لا يفتقر اليه انما قال ذلك لان لهم ايضا تدقيقات لكن ذلك فيما يفتقر اليه وهو المسائل الشرعية التى يبنى عليها السعادة الدنيوية والاخروية قوله يعنى انه اه رد لمولى زاده حيث

قال انه جعل الحواس المجردة عن العقل كحواس البهائم سببا للعلم
قوله فانها مبنية على ان النفس اه اتفق المحققون على ان المدرك للكليات
والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة
القطع الى السكين واختلفوا فى ان صورة الجزئيات المادية ترسم فيها
او فى آلاتها فذهب جماعة الى ان النفس ترسم فيها صور الكليات ولا ترسم
فيها صور الجزئيات المادية وانما ارتسامها فى آلاتها بناء على انها
بسيطة مجردة وتكيفها بالصورة الجزئية ينافى بساطتها فادراك النفس
الجزئيات ارتسامها فى آلاتها وليس هناك ارتسامان ارتسام بالذات
فى الالات و ارتسام بالواسطة فى النفس الناطقة على ماتوهم وذهب
جماعة الى ان جميع الصور الكلية والجزئية انما ترسم فى النفس الناطقة
لانها المدركة للاشياء الاان ادراكها الجزئيات المادية بواسطة لابذاتها
وكذلك لاينافى ارتسام الصور فيها غاية مافى الباب ان الحواس ظرف
لذلك الارتسام مثلا ما لم تفتح البصر لم يدرك الجزئى المبصر
ولم يرتسم فيها صورته واذا فتحت ارتسمت وهذا هو الحق فمن
ذهب الى الاول اثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لابد لارتسام
الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيبوبتها وغير المحسوسة
المنتزعة عنها من محال ومن ذهب الى الثانى نفاها قوله وعلى ان الواحد
اه اذ على تقدير ثبوت ان الواحد لايصدر عنه الاالواحد وان الجزئيات
لاترسم فى النفس يلزم القول بالحواس الباطنة لان وجود الاثار المختلفة
من اجتماع صور المحسوسات وحفظها وادراك معانى الجزئيات وحفظها
وتركيبها وتفصيلها يقتضى ان يكون لكل منها مصدر غير النفس وهو الحس
المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة واما على تقدير بطلانها فيجوز
ان يكون النفس الناطقة مبدأ لتلك الاثار المختلفة فلا حاجة الى اثباتها قوله
فيه اشارة اى فى قوله يتلاقيان ثم يفترقان فان التلاقى والافتراق يشعر بعدم
التقاطع وان كان التلاقى متحققا فى صورة التقاطع ايضا اذالمناسب

ح ان يقول يتقاطعان فيتأديان الى العينين بدون ذكر الافتراق كما لا يخفى
اعلم انه بين فى التشريح انه قد نبت من جانبى مقدم الدماغ من تحت محل
الشم عصبتان مجوفتان متقاربتان حتى اتصلتا وصار تجويفاهما واحدا
ثم تباعدتا الى ان اتصلتا بالعينين وذلك التجويف الذى فى الملتقى اودع فيه
القوة الباصرة وتسمى مجمع النورين واختلفوا فى ان اتصالهما بطريق
التقاطع بدون الانطباق بان يتصل العصب الايسر بالعين اليمنى او الايمن
باليسرى فيحدث صورة الصليب وهو ان يتقاطع خطان ويذهب كل
منهما الى جانب الاخر او بطريق التلاقى والانطباق كهيئة الدالين اللذين
محدب كل منهما متصل بمحدب الاخر فيصل الايمن بالعين اليمنى والايسر
باليسرى والاكثرون ذهبوا الى الاول واختاره الشارح فى شرح المقاصد
قوله لا يقال الحركة آه حاصله ان الحركة من الاعراض النسبية فانها
هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبته الى المكان والمتكلمون انكروا الاعراض
النسبية وقالوا انها امور اعتبارية ليس لها تحقق فى الخارج اصلا فكيف
تدرك بالحس اذ الادراك الحسى فرع الوجود الخارجى قال الفاضل المحشى
وفيه بحث لان الاجتماع والافتراق كلها من الاعراض النسبية مع انهم
قد عدوها من المبصرات فكون الشئ من الاعراض النسبية لا ينافى كونه
من المبصرات ولا يخفى انه لا يدفع الاعتراض قوله لانا نقول آه يعنى
ان المتكلمين وان انكروا وجود الاعراض النسبية لكنهم اعترفوا بوجود
الحركة اذ قد اتفقوا على وجود الاين منها وسموه بالكون وقسموه بالحركة
والسكون والاجتماع والافتراق وقالوا وجوده ضرورى بشهادة الحس
وكذا انواعه الاربعة اذ حاصلها عائد الى الكون والمميزات امور اعتبارية
لا حقيقية بنوعه نحو كونه مسبوقا بكون اخر او غير مسبوق ونحو امكان تخلل
ثالث بينهما او عدمه كما فى الافتراق والاجتماع كذا فى المواقف قوله
ولزوم النسبة يعنى ان لزوم النسبة والاضافة الى المكانين والانين لها لا ينافى
ان يكون الحركة المتصفة بها محسوسا لجواز اتصاف الامور المحسوسة

قال فيه قد تقرر فى علم التشريح
انه ينبت من الدماغ ازواج سبعة
من العصب فالزوج الاول مبدأ
من غور البطنين المقدمين
من الدماغ عند جوار الزائدتين
الشبيهتين بحلمى الثدى وهو صغير
مجوف يتيامن النابت منهما يسارا
او يتياسر النابت منهما يمينا ثم
يلتقيان على تقاطع صليبى ثم يبعد
النابت يسارا الى الحدقة اليمنى
والنابت الى الحدقة اليسرى
فاندفع ما اورده الناظرون على
السيالكوتى من انه لم ينظر الى شرح
المقاصد فقال ما قال بل اختار
الشارح فيه ما اختار ههنا لانهم
لم يجدوا نسخة مصححة بل وجدوا
النسخ هكذا ثم يبعد النابت يمينا
الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا
الى الحدقة اليسرى والحق
النسخة الاولى بقرينة السياق
فتأمل مص
واعتبر امكان تخلل ثالث دون
تحققه ليشمل افتراق الجوهرين
بتخلل الخلاء فانه لا ثالث بينهما
بالفعل بل بالامكان مص

بالامور العدمية كاتصاف ذات الاعمى بالعمى اعلم انه قد اختلف فى الاكوان
فقال بعضهم انها محسوسة ومن انكر الاكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله
وقال بعضهم انها غير محسوسة فانا لانشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين
والمفترقين واما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا فجعل
الحركات من قبيل المبصرات انما يصح على احد المذهبين قوله
ومايقال قائله مولانا صلاح الدين الرومى اى ما يقال فى توجيه قوله والحركات
ليندفع الاعتراض المذكور من ان معنى كون الحركة مبصرة انه يحصل بعد
مشاهدة الجسم فى مكانين ادراك الحركة لان نفسها مشاهدة فلبس بشئ
لان ادراك الشئ كالحركة مثلا بواسطة احساس الاخر كالجسم لايسمى
احساسا ولايسمى ذلك الشئ المدرك محسوسا والالزم ان يعد العمى
من المبصرات لانه يحصل بعد مشاهدة العمى اوادراك عماه مع انه نفى صرف
فضلا عن ان يكون محسوسا والضمير فى قوله وهو الحركة اما راجع الى مجموع
الكونين اوالى الكون المذكور فى ضمن الكونين واما قوله واللمس لايدرك
الجسم آه فمن تتمة مايقال ودفع الاعتراض ويرد عليه وهو ان يقال يلزم
مماذكرتم من معنى كون الحركة مبصرة ان يكون الحركة ملموسة ايضا لانه
يحصل بعد ملامسة الجسم ادراك الحركة فان من لمس شيئا متحركا مغمضا
عينيه ادرك حركته ولذا ذهب الجبائى الى ان الحركة والسكون مدركان
بحاسة البصر واللمس وحاصل الدفع ان اللمس لايدرك الجسم فى مكان
والا لقدر على بيان كيفية تمكنه بل يدرك وصوله الى اللمس فاذا تجدد
الوصول اشتبه الحال بتجدد الحركة التى هى الكون فى المكانين بخلاف
البصر فانه يدرك الجسم فى المكان ويقدر على بيان كيفية تمكنه فيحصل
منه ادراك الكونين ولايخفى انه لبس بشئ لان ادراك الحركة بعد ملامسة
الجسم المتحرك امر ظ سواء قلنا بادراك اللمس الجسم فى مكان اولا
فعلى هذا قوله فلا يدرك الحركة على صيغة المجهول اى لا يحصل ادراك
الحركة بسببه اوعلى صيغة المعلوم والضمير للمس اى لا يكون سببا

لادراكه

لادراكه والعقل وفى بعض النسخ والحس لايدركه فى مكان آه فح يكون
بيانا لقوله ادرك العقل منه الحركة يعنى انما قلنا ادرك العقل منه الكونين
وهو الحركة اذ الحس لايدرك كون الجسم فى مكان فلا يدرك الحس الحركة
التى هى الكون المخصوص فعلى هذا قوله لايدركه فى مكان على حذف
المضاف اى لايدرك كون الجسم فى مكان والضمير فى قوله ومثله راجع
الى الشئ يعنى الشئ المدرك بواسطة احساس الاخر لايعد محسوسا
كما لايعد ادراكه احساسا قوله اشارة الى ان تقديم قوله آه كما بين
فى علم المعانى من ان تقديم ماحقه التاخير يفيد الاختصاص قال المحشى
المدقق المستفاد من التقديم المذكور هو انه يدرك ماوضع كل حاسة له بها
لابغيرها لاماذكر من انه لايدرك بها مايدرك بالحاسة الاخرى على
مالايخفى والفرق ظ لكنهما متلازمان قوله اى مركب تام آه يعنى ليس المراد
من الكلام ماهو المستعمل فى الانام والمتبادر عند الخواص والعوام اعنى
مايتكلم به بل المراد ماهو مصطلح النحاة اعنى ماتضمن كلمتين بالاسناد والا
لزم ان يكون المركب التقييدى خبرا اذ يصدق عليه انه كلام لنسبته خارج
تطابقه تلك النسبة اولاتطابقه فان قولنا زيد الفاضل كلام لنسبته
خارج وهو اتصاف زيد بالفاضلية فى نفس الامر اوعدمه قد تطابقه
تلك النسبة وقد لاتطابقه وكان الفاضل الجلى ظن ان ليس للكلام معنى
يشمل المركب الوصفى وغيره فلا معنى للانتقاض ولعمرى ان بعض الظن
اثم قيل لاحاجة الى تفسير الكلام بالمركب التام لخروج المركب التقييدى
بقوله لنسبته اذ المراد بها الايقاع والانتزاع وهذا مبنى على ان الالفاظ
موضوعة للصور الذهنية لكنه خلاف مرضى الشارح قوله اى على
وجه ذلك الشئ ملتبس بذلك الوجه اى فى نفس الامر مع قطع النظر عن
اعتبار المعتبر بيانه ان الكلام الذى دل على وقوع النسبة بين الشيئين اما
بالثبوت بان هذا ذاك او بالنفى بان هذا ليس ذاك فح قطع النظر عما فى الذهن
من النسبة لابد وان يكون بينهما نسبة ثبوتية اوسلبية لانه اما ان يكون

هذا ذاك اولم يكن فالاخبار عن تلك النسبة على وجه يتصف به النسبة
فى حد ذاته من الثبوت او الانتفاء صدق والاخبار على خلاف ذلك كذب
قوله وهو الاوفق اذ المخبر به فى الحقيقة هو النسبة لاذات الموضوع
او المحمول قوله عبارة عن الاثبات اى كونها مثبتة اومنفية بمعنى
المصدر المبنى للمفعول اذ هو الذى يتصف به النسبة كما لا يخفى قوله
يعنى انه لايشترط عدد آه واشتراط الخمس مذهب القاضى الباقلانى وهو
يقول ينبغى ان يحصل التواتر بما فوق الاربعة لان التزكية واجبة فى شهود
الزنا لعدم حصول اليقين بشهادتهم ويوجد هو فى الخمسة واعترض عليه
بان التزكية ايضا واجبة فى الخمسة فعلم انه لبس كما زعم قوله اواثنى
عشر آه قال سيد المحققين بعدد النقباء المبعوثة من بنى اسرائيل على ما
قال الله تعالى وبعثنا منهم اثنى عشر نقيبا بعثهم لتبليغ احكام دين موسى
عليه السلام تشهيرا وتواترا فعلم ان التواتر يحصل بهذا العدد واشتراط
العشرين بقوله تعالى وان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وهو
بعيد جدا واشتراط اربعين بقوله تعالى يا ايها النبى حسبك الله ومن اتبعك
من المؤمنين روى ان المؤمنين المتبعين كانوا اربعين والنبى مامور بنشر
الاحكام وتشهير الاسلام واشتراط سبعين بقوله تعالى واختار موسى
قومه سبعين رجلا لميقاتنا وفى اكثر نسخ التلويح وخمسين بدل سبعين
ويرد عليه ان هذا قول لم يقل به احد قوله بل ضابطه وقوع العلم
من غير شبهة اى ضابط كون الخبر متواترا هو ان يقع العلم بعده بحيث
لا يحتمل النقيض اصلا وقال بعض الفضلاء انت خبير بان الاطلاع على
ان الحاصل عقيبه مما لا يحتمل النقيض لا حالا ولا مآلا امر دونه خرط القتاد
انتهى لا يخفى عليك ان اتفاق الجمع الغير المحصور على شئ مستند الى الحس
مخترع لا ثبوت له فى نفس الامر مع تباين آرائهم واخلاقهم واوطانهم
مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطئوا على
الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت فى نفس الامر غير محتمل للنقيض

بمعنى

بمعنى سلب تجويز العقل وقوع شيء آخر بدله كما في العلوم العادية لا بمعنى
سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب و بالجملة انا نجد من انفسنا
علما ضروريا بوجود مكة و بغداد بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وماذلك
الا بالاخبار والاشكال انما نشأ من اخذ عدم الاحتمال بمعنى عدم الامكان
العقلي كذا في التلويح قوله قيل عليه آه يعني ان للتواتر مدخلا
في افادة العلم لان الخبر انما يفيده بسببه فيكون افادة العلم موقوفا على التواتر
فاثبات التواتر بالعلم على ماذكرتم من ان وقوع العلم دليل بلوغه حد
التواتر يدل على ان التواتر موقوف على العلم وانه دور وحاصل الجواب ان
نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بان الحاصل عقيبه علم سبب العلم
بتواتر الخبر فالموقوف عليه العلم بالعلم والموقوف نفس العلم فلا دور
يدل على ذلك انه جعل وقوع العلم دليلا على التواتر اذ الدليل ما يلزم
من العلم به العلم بشيء آخر وفيه انه يلزم على هذا ان يكون العلم بتواتره موقوفا
على ملاحظة العلم ثانيا والتصديق بانه علم وليس كذلك فانه بمجرد حصول
العلم يحكم العقل بتواتره ويمكن الجواب بان العلم اذا كان حاصلا بطريق
الاخطار والتوجه الى معلومه بالذات يكون العلم والعلم بالعلم معا حاصلتين
في الذهن ولا يكون حاجة الى اخطار العلم ثانيا ولذا ذهب الامام الى ان
العلم والعلم بالعلم متحدان وفيما نحن فيه كذلك فان العلم بعد الخبر
انما يحصل بعد التوجه اليه والقصد الى اخطاره بخلاف ما اذا لم يكن
حاصلا بطريق الاخطار فانه لابد من ملاحظته حتى يحصل العلم بالعلم
تأمل قوله وهكذا حال كل معلول آه فان نفس العلة تفيد
نفس المعلول والعلم بالمعلول يفيد العلم بالعلة الخفية بمعنى انه اذ تحقق العلة
تحقق المعلول واذا علم تحقق المعلول علم تحقق العلة وانما قيد العلة
بالخفية لانه لوكان العلة ظاهرة يستفاد العلم بها بدون العلم بالمعلول
كالنار المحسوس للدخان والاولى تركه لان العلم بالمعلول يوجب العلم
بالعلة سواء كان ظاهرة اوخفية واستفادته من وجه آخر لاينافيه

قوله فان قلت آه حاصل هذا السؤال منع قوله ان وقوع العلم من غير شبهة تدل على بلوغه حد التواتر وسند المنع ان للعلم اسبابا شتى من الحس والبديهة وكونه خبر الرسول اوغير ذلك والمعلول الاعم لايدل على العلة المعينة فيجوز ان يكون وقوع العلم بسبب آخر لابسبب التواتر فلايكون دليلا عليه قوله قلت عدم الدلالة آه وههنا انتفاء سائر العلل معلوم لان العلم بوجود مكة مثلا لايحتمل لعلة غير التواتر كذا نقل عنه قوله تأمل وجه التأمل ان العلم بانتفاء سائر العلل فى حيز المنع فانه يجوز ان يكون العلة الموجبة له متحققة من غير ان يكون وجوده وانتفاؤه معلوما لنا وعدم العلم لايدل على عدم تحققه قوله وقع فى التلويح آه يعنى ان الشارح قال فى التلويح واما خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام فتواتره ممنوع ههنا واما خبر النصارى آه فوجه كلامه بعضهم بان الخبر ههنا بمعنى الاخبار واضافته الى النصارى اضافة المصدر الى المفعول فالمعنى واما اخبار اليهود للنصارى آه فلاتدافع لكنه احتيج ح فى عطف قوله واليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام الى تكلف وهو ان يقدر لفظ الخبر ويكون اضافته اليه اضافة المصدر الى الفاعل ويكون معطوفا على خبر النصارى اذلا يصح عطفه على النصارى لانه يقتضى ان يكون اليهود ايضا مفعولا وليس كذلك وانما لم يجعل عبارة التلويح من اضافة المصدر الى المفعول لئلا يحتاج الى التمحل فى هذه العبارة لانه مخالف للقصة على زعم الموجه قوله لكن بعض النصارى آه يعنى ذلك التوهم باطل ولاحاجة الى جعل الاضافة الى المفعول لان بعض النصارى مع اليهود فى اعتقاد القتل فيكون فى كلا الكتابين اضافة المصدر الى الفاعل ولايكون عطف اليهود على النصارى محتاجا الى تمحل التقدير كما لايخفى اقول فيه بحث لان اشتراك النصارى مع اليهود فى اعتقاد القتل لايستلزم الاشتراك فى الاخبار عنه لجواز ان يكون الاخبار مختصا باليهود والمشار اليه

فى الكشاف هو الاول نعم اذا ثبت ان بعض النصارى مع اليهود فى اخبار القتل يتم الحق كما فى الكشف الكبير حيث قال اخبار النصارى بقتله لم يثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مستند الى اربعة منهم قوله بل لم يبلغ عدد المخبرين آه اى بالاتفاق فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام وزعموا انهم قتلوه كانوا سبعة اوستة والغالب انه لايوجد العلم باخبار السبعة فالمخبرون لم يبلغوا احد التواتر فى الطبقة الاولى على ان اخبارهم انما وقعت عن شبهة كما اخبر الله عنه وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فلا يتحقق التواتر اصلا وفيه ان اخبارهم لم تكن عن شبهة لهم باعتقادهم حتى ينافى وقوع العلم بل عن امر محسوس لاشبهة لهم فيه على مايدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم انا قتلنا المسيح نعم مشاهدتهم ماكانت مطابقة لنفس الامر ولم يشترط فى الخبر ان يكون عن امر ثابت فى نفس الامر بل كونه فى نفس الامر مستفاد منه تأمل قوله وعرق اليهود آه قبل ان بخت نصر قتل اليهود وكسر اصنامهم لانهم حرفوا التورية وزادوا فيها ونقصوا حتى لم يبق فيها الا شرزمة فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر فى الطبقة الوسطى ايضا وكان بخت نصر ملكا قبل البعثة قابضا لمشارق الارض ومغاربها سمى بذلك لانه وجد لقيطا عند صنم مسمى بذلك قوله وبالجملة اى مجمل كلام الشارح وخلاصة قوله وتواتره ثم ان تخلف وقوع العلم يدل على عدم تحققه لانه فذلكة لقوله بل لم يبلغ عدد المخبرين على ما توهم قوله وفيه اشارة اى فى اتيان لفظ رب سواء كان للتقليل اوللتكثير اشارة الى ان مخالفة حالة الانفراد لحالة الاجتماع ليس كليا متحققا فى جميع المواد كما فى كل جسم ممكن لكن هذا القدر كاف فى الجواب عن السؤال المذكور اذا السؤال المذكور معارضة واستدلال على ان الخبر المتواتر لايفيد العلم والجواب منع لمقدمة دليله اعنى قوله وضم الظن الى الظن لايفيد اليقين وكذب كل واحد يوجب كذب المجموع وحاصله انالا نم ذلك لانه موقوف على ان يكون

مع الاجتماع ما يكون مع الانفراد وهو غير واقع فى بعض المواد فيجوز ان يكون ههنا ايضا كذلك قوله والتحقيق آه اى تحقيق الجواب وحاصله ان اجتماع الاسباب يقتضى قوة المسبب والخبر سبب للاعتقاد فاذا تعدد الخبر باعتبار تعدد المخبرين قوى الاعتقاد الى ان وصل الى العلم وفيه بحث لانه ان اراد به اجتماع الاسباب التامة للشئ فهو محال لامتناع التوارد وان اراد اجتماع الاسباب الناقصة فلا نم انه يوجب القوة للمسبب بل يوجب نفسه والجواب ان كل واحد من الاخبار المتعددة موجب للاعتقاد و الاعتقاد المستفاد من خبر مخبر مغاير للاعتقاد المستفاد من خبر مخبر اخر لتفاوتهما رجحانا ويحصل بجميع تلك الاخبارات قوة لمطلق الاعتقاد بحيث لايبقى احتمال النقيض فلا يلزم شئ مما ذكر قوله واما وهم الكذب جواب سؤال مقدر كانه قيل كيف يكون الخبر المتواتر سببا للعلم مع ايهام كل خبر للكذب بناء على افادته كليهما فلكل خبر طرفان يؤكدان بطر فى الخبر السابق فلا يحصل قوة المسبب المفضى الى العلم اصلا فاجاب بانه لا مدخل للخبر فى ايهام الكذب بل هو احتمال يحكم به العقل واما الخبر فوجبه الصدق فان قولنا زيد قائم يدل على ثبوت القيام لزيد ضرورة انه موضوع له لكن لما جاز تخلف المدلولات الوضعية عن الالفاظ الدالة عليها لعدم العلاقة العقلية احتمل عند العقل ان لا يكون مدلوله متحققا فلا يكون صادقا ومن هذا يخرج الجواب عما مر من ان كذب كل واحد يوجب كذب المجموع تأمل قوله لتبليغ الاحكام اه قال المحقق الدوانى هذا لا يشمل لمن اوحى اليه ما يحتاج اليه لكماله فى نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل فى حق زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلف انتهى وجه التكلف هو الاعتبار المغايرة الاعتبارية على انه بعد تسليم كونه نبيا لانم انه غير مبعوث الى الخلق على ما نقل عنه انه قال ايها الناس هلموا الى فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم عليه السلام

احد غيري والمراد بالاحكام النسب الخبرية والحمل على الخطاب وهم لانه يخرج الاعتقاديات التي هي رأس الاحكام ورئيسها قوله ولو بالنسبة الى قوم اخرين دفع لما قبل من انه يخرج عن التعريف انبياء بني اسرائيل الذين بعثوا لتقرير دين موسى عليه السلام كيوشع عليه السلام وحاصل الدفع انهم وان لم يكونوا مبلغين بالنسبة الى القوم الذين بلغ اليهم لكنهم مبلغون بالنسبة الى غيرهم وهذا خلاصة ما نقل عنه من انه اورد على ظ التعريف النقض ببعض الانبياء كيوشع عليه السلام مثلا امر بتقرير شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ لانه حصل ممن قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة الى قوم اخرين انتهى وحاصله ان تبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من بلغ الاول اليهم قوله وهو بهذا المعنى يساوي اه هذا ما اختاره الشارح حيث قال في شرح المقاصد النبي انسان بعثه الله تعالى لتبليغ احكام الشرع وكذا الرسول انتهى ويدل عليه قوله وقد يشترط فيه اه فانه يفهم منه انه غير مرضي عنده قوله لكن الجمهور اه اعلم انه قد اختلف في الفرق بين الرسول والنبي فقال بعضهم انهما متساويان فكل نبي رسول وكل رسول نبي لا فرق الا بحسب المفهوم فانه من حيث انه قال الله تعالى انا ارسلناك ومافي معناه يسمى بالرسول ومن حيث انه انبأ للخلق عن الاحكام يسمى بالنبي وهذا مذهب جمهور المعتزلة واليه ذهب الشارح وقال بعضهم ان النبي اعم لان الرسول اما صاحب كتاب اوشرع بعثة متجددة بخلاف النبي كما بينه المحشي وهذا مذهب اهل السنة وقال بعضهم ان الرسول اعم وعرفوه بانه انسان او ملك مبعوث بخلاف النبي فانه منحصر بالانسان قوله ويؤيده قوله تعالى اه وجه التأييد ان العطف يدل على المغايرة فاما ان يكون الرسول مباينا للنبي اومساويا او اخص او اعم لا جائز ان يكون مباينا لتحققهما في بعض المواد كما قال الله تعالى في حق كل من موسى واسماعيل عليهما السلام وكان رسولا نبيا ولا ان يكون مساويا او اعم لان نبي احد

المتساويين وكذا الاعم يستلزم نفي المساوي الاخر والاخص فلم يحتج
الى ذكر النبي بعده فتعين ان يكون اخص وفيه بحث لانه يجوز ان يكون
بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم بطلانه مما سبق وعلى تقدير
التسليم يجوز ان يكون ذكره للاهتمام بنفسه الا يرى ان تحقق الخاص
مستلزم لتحقق العام مع انه ذكر النبي بعده كما في قوله تعالى واذكر
في الكتاب موسى انه كان مخلصا وكان رسولا نبيا وفي قوله تعالى واذكر
في الكتاب اسماعيل انه كان صادق الوعد وكان رسولا نبيا ولاجل
هذا قال المحشي يؤيده دون يدل عليه قوله وقد دل الحديث اه تأييد
ثان لكون النبي اعم روى انه عليه السلام سئل عن عدد الانبيا فقال
مائة واربعة وعشرون الفا وقيل كم الرسول منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر
جما غفيرا كذا في تفسير القاضي قوله فاشترط اه اي اذا كان النبي اعم
فاختلفوا في بيانه فقال بعضهم الكتاب شرط في الرسول بخلاف النبي
فانه يجوز ان يكون بالوحي وبالالهام وبالتنبيه في المنام قوله والكتب
مائة واربعة روى انه عليه السلام سئل كم انزل الله من كتاب فقال مائة
واربعة كتب منها على ادم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة
وعلى ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف وعلى موسى
وعيسى وداود ومحمد صلى الله عليه التورية والانجيل والزبور
والفرقان قوله اللهم الا ان يكتفى هذا ما ذكره السيد الشريف
في شرح المواقف وقال ويشترط في الرسول ان يكون معه كتاب
سواء انزل عليه او على من قبله لكن يكون عالما بالكتاب وفيه ضعف
لانه لا يساعده النقل ومجرد الاحتمال لا يكفيه ولذا قال اللهم قوله
ويمكن ان يقال اي يمكن ان يجاب عن الاعتراض المذكور مع
اشتراط النزول بانه يجوز ان يتكرر نزول الكتب كما تكرر نزول
الفاتحة فانه نزل مرة بمكة ومرة بمدينة ولذا تسمى بالسبع المثاني لكن
فيه ايضا ما سبق من ان مجرد احتمال لا يكفي في باب المرويات قوله

ونخصيص

وتخصيص بعض الصحف آه جواب سؤال كانه قيل لوكان النزول متكررا على جميع الرسل فما وجه تخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء على ما مر في الحديث السابق وحاصل الجواب انا لا نم صحة الروايات وعلى تقدير التسليم فوجه التخصيص نزوله اولا عليه قوله واشترط بعضهم آه عطف على قوله فاشترط بعضهم آه يعني اشترط البعض الشرع الجديد في الرسول وقالوا انه صاحب شريعة متجددة بخلاف النبي فانه قد يكون لتقرير شريعة من قبله قوله ورده المولى الاستاذ بان اسماعيل عليه السلام كان من الرسل كما قال الله تعالى في حقه وكان رسولا نبيا مع انه لا شرع جديد له لان ابناء ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعته كما صرح به القاضي في تفسير قوله تعالى وكان رسولا نبيا يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب الشريعة لان اولاد ابراهيم كانوا على شريعته قوله لينحصر الخبر الصادق في نوعيه اذ لو خص الرسول يكون خبر النبي خارجا اذ ليس بمتواتر ولا خبر الرسول قوله ويعتبر الحصر بالنسبة الى آخره فان خبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر في التواتر وخبر الرسول لكن يأبى عن هذا التخصيص تعميم الخلق في قوله واسباب العلم للخلق ثلثة قوله قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبئ حاصله ان تعريف المعجزة غير مانع لدخول سحر من يدعي النبوة ولبس بنبي فانه يصدق عليه انه امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق مدعي النبوة والاولى ان يقول يدخل فيه خارق المتنبئ ليدخل فيه الامر الخارق الذي يظهر على يد الكاذب على وفق مدعاه بلا مباشرة الاسباب بخلاف السحر فانه بمباشرة الاسباب وحاصل الجواب الاول ان خلق الامر الخارق على وفق مدعاه على يد الكاذب في دعوى النبوة ممتنع عادي من الله تعالى لان الخارق فعل الله تعالى يخلقه لاظهار صدق النبي فلو اظهره على يد الكاذب يكون تصديقا للكاذب وهو محال على الله تعالى فظهور الخارق

على وفق المدعى على يد الكاذب المتنبي محال وهذا الجواب مبنى على ما تقرر عندهم من ان الامر الخارق الذى قصد به اظهار الصدق فعل الله تعالى بلا واسطة لان التصديق منه لايحصل بما لبس من قبله فيخلقه على يد الصادق اظهار الصدقه ولايخلقه على يد الكاذب لاستحالة تصديق الكاذب منه تعالى لا كما زعمه الفاضل الجلى من انه مبنى على ان جميع الممكنات صادرة بارادته تعالى من غير واسطة فانه ان تم والافلا وانما قيدنا الكاذب بكونه فى دعوى النبوة لانه يجوز ظهور الخارق الموافق على يد المتأله لانه لايوجب تصديق الكاذب لان حاله مكذب بمقاله ويرد عليه الارهاص ظاهرا والاهانة وهو ان يظهر امر خارق للعادة على يد المتنبي على خلاف ما ادعاه لانه خارق للعادة قصد به اظهار صدقه وليس بممتنع ظهوره بل واقع على مانقل فى حق مسيلمة الكذاب انه دعى لاعور فصارت عينه الصحيحة عوراء فلابد من قيد على وفق ما ادعاه الا ان يقال المراد بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تعالى اما لانه لا فاعل غيره تعالى او لانه شرط فى المعجزة ان يكون فعله تعالى وحينئذ لايرد شئ مماذكر قوله ولانقض بالفرضيات يعنى ان جواز ظهور الخارق على يد المتنبئ لايصير نقضا لتعريف المعجزة اذ لابد فى النقض من تحقق المادة والا لامكن ان يقال يمكن ان يكون انسان ليس بناطق ردا على تعريفه بالحيوان الناطق قوله وايضا اظهار اه يعنى لو فرض صدور الخارق على يد الكاذب المتنبئ فهو خارج عن التعريف بقوله قصد به اظهار صدقه لان اظهار الصدق فرع وجوده ولاصدق فى مادة المتنبئ فلايكون الخارق على يده معجزة فان قيل على هذا يقع الالتباس بين المعجزة وسحر المتنبئ لان كلا منهما امر خارق للعادة ظهر على يد مدعى النبوة والاطلاع على انه قصد باحدهما اظهار الصدق دون الاخر مشكل فيفوت ماهو الحكمة فى اظهار المعجزة وهو امتياز النبى عن غيره قلت يحصل الفرق بينهما بان يقدر الله تعالى

غيره

غيره على معارضة المتنبئ عند التحدى بخلاف المعجزة لئلا يلزم تصديق الكاذب منه تعالى وبهذا ظهر ما قاله الفاضل الجلى من انه يرد عليه ان هذا صحيح لكن لا يفيد غرضنا اذ الغرض بيان طرق معرفة النبوة وهو لا يحصل فان من ادعى النبوة واظهر على يده الخارق لا يعلم ان هذا الخارق معجزة ما لا يعلم ان تلك الدعوى صادقة على التقدير المذكور والحال ان صدقها انما يعلم من المعجزة فيلزم الدور لانا لا نم ان العلم بان هذا الخارق معجزة يتوقف على العلم بان تلك الدعوى صادقة فان العلم بان هذا الخارق معجزة انما يتوقف على العلم بالعجز عن اتيان مثله عند التحدى تأمل قوله والحق آه اى الحق فى الجواب ان السحر ليس امرا خارقا للعادة كما ان الطلسم وما يترتب على خصايص بعض الاشياء كالمقناطيس والكهر باليس امرا خارقا للعادة فلا يدخل فى المعجزة لان معنى ظهور الخارق هو ان يظهر امر لم يعهد ظهور مثله عن مثله وههنا ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب المختصة يترتب عليها ذلك بطريق جرى العادة وما قيل من انه لا يندفع التباس المعجزة بالسحر على هذا التقدير مدفوع بما مر من انه لا يمكن معارضة المعجزة لانه فعل الله تعالى لا مدخل لمباشرة الاسباب فيه يخلقه الله على يد الصادق فقط لتصديقه بخلاف السحر فان فيه مدخلا لمباشرة الاسباب بخلقه على يد كل من باشره عادة قال الفاضل المحشى والحق ان السحر قد يكون من الخوارق فانه ربما يحتاج الى شرائط لا تكون مقدورة للبشر كالوقت والمكان ونحوهما انتهى وفيه انه لا يشترط فى عدم كون الفعل من الخوارق ان يكون جميع شرائطه مقدورا بل يكفيه ان يكون بعد مباشرة الاسباب سواء كانت مقدورة اولا والا لزم انه يكون حركة البطش ايضا من الخوارق لتوقفه على سلامة الاعصاب والعضلات وصحة البدن التى ليست مقدورة للبشر بقى شئ وهو ان هذا الجواب لا يدفع النقض بالخارق الذى يظهر على يد المتنبئ بدون مباشرة الاسباب فلا بد من الالتجاء

وجه التأمل ان هذا الجواب مبنى على مذهب فى المعجزة فان تم تم والا فلا / مص

الى الجواب الاول من انه لايظهر على يده حين ادعائه النبوة ولذا اهل القوم هذا الجواب لانهم لم يتفطنوا العدم كون السحر من الخوارق بل الاظهر ان مرادهم بسحر المتنبي مطلق الخوارق الذى يظهر على يده ولو مجازا قوله فان قلت كرامة اه انتقاض لتعريف المعجزة بطريق الجمع بانه يخرج منه كرامات الاولياء لعدم قصد اظهار صدق النبي منه مع انهم عدوها من المعجزات لانه الحق من خلق الخارق على يد الولى اظهار كرامته وشرافته بين الخلائق وان دل على صدق النبي ايضا باعتبار انه حصل للولى هذه الكرامة بمتابعته وماقيل فى الجواب من انه ليس المراد بقصد اظهار الصدق ان يكون الغرض منه اظهار الصدق لان افعال الله تعالى ليست معللة بل المراد ان يكون ذلك الفعل دالا عليه ولاشك ان كرامات الولى يدل على صدقه وينكشف به صدقه ففيه انه لوكان ظهور الخارق على يد غير مدعى النبوة دالا على صدقه لما اشترطوا فى المعجزة ان يكون ظاهرا على يد مدعى النبوة ليعلم انه تصديق له تأمل قوله قد عدوا الارهاصات جمع الارهاص وهو الخارق الذى يظهر قبل بعثة النبي سمى ارهاصا لكونه تأسيسا لقاعدة النبوة من ارهصت الحائط اذا اسسته قوله على سبيل التشبيه متعلق بالكرامات اى تشبيه ماظهر على يد الولى بماظهر على يد النبي باعتبار انه صدر عن الولى بسبب متابعة النبي فكانه صدر عن النبي والتغليب متعلق بالارهاصات اى تغليب ماصدر بعد البعثة على ماصدر قبلها قوله هو الامكان الخاص يعني ان الظ ان يكون هذا الامكان مقصورا على الامكان الخاص والمعنى ان التوصل بالنظر الصحيح فى الدليل الى العلم ليس بضروري ولاعدم التوصل به اليه ضروري اى يجوز ان يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وان لايتوصل لان اصحاب هذا التعريف اهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق جرى العادة وليس بضروري فما قاله الفاضل المحشي اى يجوز ان يتوصل وان لايتوصل بالنظر الى ذات الدليل كالعالم فانه يجوز ان يتوصل به الى العلم

بل المراد ان يكون ذلك الفعل دالا عليه الخ وفيه ان قيد الارادة على هذا يكون مستدركا فى التعريف وانتفاء التعليل من افعال الله تعالى لايوجب انتفاء ارادة الصدق بالكلية كيف ولو انتفت ارادة الله تعالى اظهار الصدق لما وقع الاظهار بالمعجزات ايضا لامتناع وقوع ما ليس بمراد الله تعالى فالحق ان الاظهار مراد الله تعالى من غير ان يكون ارادته حاملا باعثا على ايجاد الخارق لئلا يلزم التعليل بالاعراض فعلى هذا فالحق فى الجواب ههنا ان الكرامات معجزات من حيث قصد الله اظهار صدق النبي المتبوع وكرامات من حيث ارادته اظهار شرف الولى كما لايخفى كلنبوى

قوله وليس من حيث اه مع ان الباء السببية فى قوله بصحيح النظر يدل على كون الدليل وسيلة كلنبوى

بوجود الصانع وان لايتوصل واما الضرورة الحاصلة عند حصول
النظر الصحيح فيه فهو لاينافي الامكان في نفسه والامكان العام ههنا هو
الظ المتبادر كما لا يخفى ففساده لا يخفى قوله ولك ان تاخذه امكانا
عاما اى لك ان تاخذ الامكان الامكان العام المقيد بجانب الوجود والمعنى
ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس بضروري سواء كان التوصل
به اليه ضروريا اما بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء او بطريق
التوليد كما هو عند المعتزلة اولايكون ضروريا بل بطريق جرى العادة
كما هو مذهب اهل السنة فيصح التعريف على مذهب الثلثة قال السيد
السند في حاشية شرح مختصر العضدي وانما قيل يمكن التوصل تنبيها
على ان الدليل من حيث هو دليل لايعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي
امكانه ولا يخرج عن كونه دليلا بان لاينظر فيه اصلا ولو اعتبر وجوده
يخرج عن التعريف دليل لم ينظر فيه احد ابدا وقيد النظر بالصحيح اى
المشتمل على شرائطه صورة ومادة لان الفاسد لا يمكن التوصل به اذ ليس
هو سببا للتوصل ولا آلة وان كان قد يفضي اليه فذلك اتفاقي وليس من
حيث كونه وسيلة فلو لم يقيده واريد العموم خرجت الدلائل باسرها
اذ لايمكن التوصل بكل نظر فيها ولو اريد على الاطلاق اى نظر ما لم يكن
هناك تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح في هذا الحكم وتقييد المط
بالخبري لاخراج قول الشارح انتهى كلامه وهذا التعريف مختص
بالبرهان لان التوصل الى العلم بالمط اى اليقين انما هو بالبرهان وحمل
العلم على الاعم الشامل للجهل والظن خلاف مصطلح المتكلمين كما ان
التعريف الثاني اعني قوله قول مؤلف من اقوال آه مختص به اذ لا استلزام
في الظنيات في نفس الامر اذ لا علاقة بين الظن و بين شئ يستفاد منه
لانتفائه مع بقاء سببه الذي يتوصل منه اليه واما حمل الاستلزام على
العقلي بمعنى انه متى وجد في الذهن وجد الاخر فيه ليدخل الامارات
في التعريف ايضا وهو مخالف لما ذكره الشارح في حواشي شرح مختصر

قوله وهذا التعريف مختص اه
حيث اخذ فيه العلم المختص باليقين
وحيث لم يقيده اهل الاصول بقيد
العلم بل قالوا الى مطلوب خبري
لم يختص بالبرهان لانهم يبحثون عن
غير البرهان كدليل الوجوب
والكراهة
كلنبوي

قوله كما ان التعريف الثاني اه فيه
سهو ظاهر اذ الاستلزام في التعريف
الثاني استلزام بين المعلومين
اعني الدليل ونتيجته لا بين
العلمين كما في التعريف الثالث
والاستلزام بين المعلومين متحقق

العضدى من انه لااستلزام بين الظن وما يوجبه قوله انما لم يقل لذاتها آه يعنى فى ايراد الضمير الواحد المذكر الراجع الى المؤلف الواحد باعتبار الهيئة العارضة من التاليف اشارة الى ان للصورة الحاصلة بعد ترتيب المقدمتين مدخلا فى استلزامه النتيجة ولا يخفى انه ان اريد بالاستلزام الذاتى امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر لا يصح التعريف الا على مذهب الحكماء والمعتزلة وان اريد امتناع الانفكاك فى الجملة سواء عقليا اوعاديا يصح على رأى الاشاعرة ايضا والمراد بقوله لذاته ان لايكون بواسطة مقدمة غريبة اما اجنبية كما فى القياس المساواة اولازمة لاحدى المقدمتين بطريق عكس النقيض وباقى القيود ظاهرة قوله فان قلت التعريف آه يعنى ان القوم اتفقوا على ان تعريف الدليل بانه مؤلف من اقوال يشمل الدليل الملفوظ والمعقول على ماذكر فى الكتب مع ان تلفظ الدليل لايستلزم المدلول فكيف يصح قولهم بالشمول وبما حررنا ظهر ان لا حاجة الى ان يقال اى يجب ان يعمها بناء على ان الملفوظ من مواد المعرف كالمعقول ولا يرد ايضا ماقيل ان الاولى ان يقول بدل التعريف المعرف بالفتح وماقيل ان النظر انما هو فى الدليل العقلى دون اللفظى فحمل التعريف على مايعم الدليل اللفظى لايناسب المقام لان من المحشى لبس ان تعريف الدليل ههنا محمول على مايعم اللفظى والعقلى بل المراد ان تعميمه كيف يصح قوله قلت آه حاصله ان تلفظ الدليل يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع بمعنى ان التلفظ آلة بملاحظة ذلك التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع وليس المقى من التلفظ الا احضار تلك المتعقل فى الذهن فالملفوظ المستلزم ههنا هو المعانى الا انه فى قالب الالفاظ فيصدق عليه انه مؤلف يستلزم لذاته قولا آخر بمعنى انه كلما تلفظ به العالم بالوضع لزمه العلم بمطلوب خبرى غاية مافى الباب ان يكون الاستلزام بالنسبة الى بعض الاشخاص وليس المراد ان الملفوظ يستلزم المعقول وهو يستلزم

فى بعض الامارات كقولهم هذا رجل يطوف بالليل وكل من يطوف بالليل فهو سارق بل هو مخصص بالقياس برهانا كان اوغيره وماسياتى من انه ان اريد بالاستلزام الذاتى امتناع الانفكاك عنه عقلا كما هو المتبادر لايصح التعريف الاعلى مذهب الحكماء اوالمعتزلة يعنى القائلين بالاعداد والتوليد اه مبنى على هذا السهو ايضا الا انا نختار ان المراد هو الاستلزام بمعنى امتناع الانفكاك عقلا لكن بين المعلومين وماكان مختلفا فيه بين الفرق الثلثة اعنى الحكماء والمعتزلة والاشاعرة بكونه اعداديا اوتوليديا اوعاديا انما هو الاستلزام بين العلمين فمع كون الاستلزام الذاتى بهذا المعنى يصح التعريف على جميع المذاهب فاعرف كلنبوى

قوله والمراد بقوله لذاته اه اى لا يراد الضرورة الذاتية والوقتية والوصفية مطلقة معينة اوغير معينة تامل فانه دقيق مص

المدلول فالملفوظ يستلزم المداول لان لازم اللازم لازم حتى لايكون الاستلزام لذاته بل بمقدمة اجنبية اذ ليس تعقل الملفوظ الا تعقل معانيه فليس ههنا قياس ملفوظ مستلزم للمعقول المستلزم للمداول حتى يلزم ماذكر فتأمل قوله هذا في القول الاول اى هذا التعميم والشمول للملفوظ والمعقول انما هو فى لفظ القول المذكور فى اول التعريف الذى هو دليل واما لفظ القول المذكور فى اخره الذى هو مدلول فهو مختص بالمعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول فلا يلزم تلفظ المدلول من تلفظ الدليل ولا من تعقله والاظهر ان يقال هذا فى المؤلف واما القول فهو مختص بالمعقول هذا والحق ان اطلاق الدليل على الملفوظ مجاز باعتبار دلالته على ماهو الدليل فى الحقيقة اعنى المعقول قوله هذا الحصر مبنى اه اى الحصر المستفاد من تعريف المبتدأ بلام الجنس وهو ان الدليل مقصور على المفرد كالعالم مبنى على ان يكون المراد بالنظر فيه فى قوله ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه النظر فى احواله وصفاته بان يطلب من احواله ماهو وسط مستلزم للحال المط اثباته حاصل للمحكوم عليه و يترتب مقدمتان احديهما من الوسط والمحكوم عليه والثانى من الوسط والحال المط اثباته و يحصل منهما المط الخبرى واما اذا كان المراد بالنظر فيه مايعم النظر فى احواله وفى نفسه على ماهو الظ فلا يصح الحصر اذ يلزم ح ان يكون المقدمات الغير الماخوذة مع الترتيب ايضا دليلا لانه يمكن ان يتوصل بالنظر فى نفس المقدمات بان يرتب ترتيبا صحيحا مستجمعا لشرائط الانتاج الى المط الخبرى واما المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلا يصدق عليه التعريف اصلا اذ لا معنى للنظر فيه كذا حققه السيد السند قدس سره فى حاشية شرح المختصر العضدى وشرح المواقف و بما ذكرنا ظهر فساد مازعم الفاضل الجلبى فى حل قوله حتى يلزم كون المقدمات اى كون المقدمات المرتبة اوترتيبها دليلا قوله حتى يلزم كون آه متعلق بالمنفى لا النفى قوله لا يخفى آه يعنى لا يخفى ان كون

قوله ولا يخفى تحقيق للمقام ودفع لما قيل من ان هذا التعريف مختص بالنطقى وحاصل الدفع انه ان اريد بالاستلزام الاستلزام العقلى المقابل للاستلزام بالعادة لا ما يقابل النفس الامرى كان هذا التعريف مختصا به وان اريد به الاستلزام العادى والعقلى لم يكن مختصا به مص

المراد من النظر فيه النظر فى احواله فقط انه خلاف الظ اذ الظ العموم بل
ان يكون فى نفسه كما هو المتبادر من الظرفية وخلاف الاصطلاح لانهم
متفقون على انقسام الدليل الى المفرد وغيره وعلى التقدير المذكور يكون
مختصا بالمفرد على مامر فلا يصح الارادة المذكور ولا الحصر الذى ذكره
الشارح واجيب بان الحصر فى قوله هو العالم ليس حقيقيا بل بالاضافة
الى مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع والحاصل ان الدليل على
التعريف الاول هو العالم اى ليس قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع
يعنى المقدمات الماخوذة مع الترتيب فلا ينافى تقسيم الدليل على التعريف
الاول الى المفرد وغيره من المركبات الغير الماخوذة مع الترتيب قال بعض
الفضلاء فيه ان صحة هذا التقسيم مبنية على ان يراد بالنظر فيه ما يعم النظر
فى نفسه فلا يصح ح الحصر الاضافى ايضا اذ يلزم ان يكون مثل قولنا
العالم حادث وكل حادث فله صانع دليلا على وجوب الصانع على الاول
ايضا اقول ان اراد انه يلزم ان يكون المقدمات الماخوذة مع الترتيب دليلا
على الاول فاللزوم ممنوع اذ لا معنى للنظر فيه وان اراد انه يلزم ان يكون
المقدمات بدون اعتبار الترتيب دليلا فاللزوم مسلم وهو لا ينافى الحصر
المذكور اذ الحصر بالنسبة الى المقدمات اللزومية مع الترتيب تامل وللفاضل
الجلبى ههنا مقال لا يعبأ به قال الفاضل المحشى الحصر ههنا اضافى
بالنسبة الى المقدمات المأخوذة مع الترتيب لانه اعتبر فى التعريف امكان
التوصل والامكان فى المقدمات المأخوذة مع الترتيب اذ لا يتصور فيه عدم
التوصل ولا يخفى انه انما يتم على تقدير ان يكون المراد بالامكان الامكان الخاص
ولو سلم فعدم تصور عدم التوصل انما هو على مذهب من جعل النتيجة
لازمة للدليل عقلا والاشاعرة ينكرونه على مامر قوله المراد
بالعلم التصديق آه يعنى ان العلم من الالفاظ المستعملة لمعان متعدده
والمراد ههنا التصديق بالقرينة الحالية وهى ان المقام مقام
التعريف للدليل فانه لا يطلق الا على الموصل الى التصديق

والقرينة

والقرينة اذا دلت على تعيين المعنى المراد من اللفظ يجوز استعماله في التعريف فخرج عن التعريف المعرفات بالنسبة الى معرفاتها وكذا الملزومات التصورية بالنسبة الى لوازمها البينة فانها انما تستلزم تصور اتها لا التصديقات بها وبما حررنا لك اندفع ما قاله الفاضل الحلي من ان مثل هذه القرينة مما لا يلتفت اليه في التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة وفيه من الفساد ما لا يخفى فان هذا الاعتراض ناش من عدم الفرق بين الاعم والمشترك وليس ههنا تخصيص الاعم بل تعيين المشترك وهو جائز تأمل ثم المراد بالتصديق اما اليقين او ما يشمل الظن ايضا بناء على انهم قد يخصون الدليل بالبرهان وقد يجعلونه شاملا للامارة ايضا قوله ويلزومه آه عطف على قوله بالعلم اى المراد بلزوم العلم ان يكون ذلك العلم الاخر حاصلا منه بان يكون علة له بطريق جرى العادة او التوليد او الاعداد فخرج القضية الواحدة المستلزمة علمها العلم بقضية اخرى كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المنتجة منها سواء كانت بديهية او كسبية وانما وصف القضية الثانية بقوله بديهية او كسبية اشارة الى عدم كون العلم بها حاصلا من العلم بالقضية الاولى لانها حاصلة بالبديهة او بالنظر ولم يظهر لي فائدة توصيف القضية الاولى بالوحدة فان كل قضيتين فرضنا يستلزم العلم بهما العلم باحديهما من غير ان تكونا علة لاحدهما فهما خارجان ايضا بهذا القيد واما القضية المستلزمة لعكسها فهي خارجة بقيد اعتبار اللزوم بين العلمين اذ اللزوم ههنا انما هو بين المعلومين بحسب الصدق لا بين العلمين لانا نعقل القضية مع الغفلة عن عكسها قال الفاضل المحشي فيه بحث لانا اذا رأينا شخصا اسود ذا شكل مخصوص فانا نحكم اولا بوجود سواده وشكله ثم نحكم ثانيا بوجوده وكذا اذا رأينا انسانا يقاوم الاسد فانا نحكم اولا بمقاومته الاسد ثم نحكم ثانيا بشجاعته وامثال

ذلك لايعد ولا يحصى ولاشك ان العلم بالقضية الثانية فى الصورة المذكورة كان حاصلا من العلم بالقضية الاولى فلا يخرج امثال ذلك من التعريف الا باعتبار قيد النظر فيه على مايذكره فى قوله اللهم الا ان يراد اه انتهى اقول العلم فى الصورة المذكورة ليس حاصلا من العلم بالقضية الاولى فقط بل هو حاصل بانضمام قضية اخرى وهى كل اسود موجود وكل من يقاوم الاسد فهو شجاع حتى انه لوفرض عدم العلم بها لم يحصل العلم بتلك القضية اصلا فان كان بطريق الحدس فهو داخل فى قوله وايضا يرد عليه اه وان كان بطريق النظر فهو من افراد الدليل فعدم خروجها مطلوب قوله لكن يرد عليه ماعدا الشكل الاول اه يعنى وان اندفع النقوض المذكورة عن التعريف بماذكره لكن نقضه جمعا بماعدا الشكل الاول والقياس الاستثنائى غير مندفع اذ اللزوم بين علم المقدمات على غير هيئة الشكل الاول و بين علم النتيجة وان كان بين المعلومين تلازم بحسب الصدق فى نفس الامر لا بينا وهو ظ وغير بين لان معناه خفاء اللزوم وان لا يكون تصور الطرفين كافيا فى الجزم باللزوم بل محتاجا الى غيره وهو فرع تحقق اللزوم ولا لزوم فيهما والا لامتنع تحقق العلم بهما بدون العلم بنتايجهما كالمثلث لا يتحقق بدون تساوى زواياه لقائمتين والحاصل ان اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم بينا كان اوغير بين والتفرقة انما تظهر فى العلم باللزوم وما اورده بعض الفضلاء من ان معنى غير البين هو الاحتياج الى الوسط دون خفاء اللزوم وان الخفاء بمعنى الاحتياج الى الوسط لا يستدعى الوجود فبين البطلان اذ لو لم يستدعى غير البين وجود اللازم لما كان قسما من اللازم والجواب عن النقض المذكور ان تفطن كيفية الاندراج شرط الانتاج فى كل شكل فالمراد مايلزم من العلم به بعد تفطن كيفية الاندراج ولاشك فى تحقق اللزوم فى جميع الاشكال ويمكن ان يقال اطلاق الدليل على الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على ماهو دليل حقيقة وهو الشكل الاول لما ذكره

السيد

السيد السند فى حاشية شرح المختصر العضدى ان حقيقة الدليل
وسط مستلزم للمط حاصل للمحكوم عليه ووجه الدلالة ان موضوع
الصغرى بعض موضوع الكبرى فيندرج فى حكمه ولاشك ان كلا الوجهين
منحصران فى الشكل الاول فمن لاحظ الاشكال الباقية باعتبار
اشتمالها على الاول حصل له العلم بالنتيجة من غير انفكاك بين العلمين
قوله يرد عليه يعنى يرد على هذا التعريف وكذا على السابق اعنى
مؤلف من قضيتين آه انهما غير مانعان لصدقهما على المقدمات التى
يلزم منها النتيجة بطريق الحدس وهو ان نجد المبادى المرتبة فى الذهن
فينتقل منه الى المط سرعة مع انها ليست بدليل لانه مختص بما يقع
فيه الحركتان اعنى الحركة من المط الى المبادى الغير المرتبة ثم منها مرتبة
الى المط قوله اللهم الا ان يراد آه فح لا نتقاض بها لفقدان النظر فيه لانه
عبارة عن الحركتين المذكورتين والثانى مفقودة فى الحدس وانما قال اللهم
اشارة الى ضعفه لان الاستلزام عام بظاهره ولا قرينة على تخصيصه وجعل
المعرف قرينة على تخصيص المعرف غير معقول نعم انه يصح قرينة على
تعيين المراد من اللفظ المشترك على مامر تأمل هذا لكن بقى شئ وهو
ان الاليق بالبيان ان يذكر المحشى اولا ان المراد باللزوم من آخر كونه
ناشيا اه ثم يذكر ان المراد بالعلم التصديق لان اللزوم مقدم فى الذكر على العلم
وليخرج الملزومات التصورية والتصديقية بالنسبة الى لوازمها بقيد واحد
قوله فبالثانى اوفق اه لان لزوم العلم بشئ اخر من غير ان يتوقف على امر
انما هو من المقدمات المأخوذة مع الترتيب دون المفرد والمقدمات الغير
المأخوذة مع الترتيب قوله لكن يمكن تطبيقه اه يعنى يمكن تطبيق هذا
التعريف على التعريف الاول على مايشعر به ايراد صيغة افعل التفضيل
بان يقال المراد باللزوم اللزوم بشرط النظر والدليل المفرد بشرط النظر
فى احواله يستلزم المط الخبرى فان العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط
بين طرفى المطلوب فيقال العالم حادث وكل حادث له صانع يستلزم العلم

بان العالم له صانع قوله ولايذهب عليك اه حاصله انه على تقدير ارادة اللزوم بشرط النظر لايحصل التطبيق ايضا لان هذا التعريف اعنى مايلزم من العلم به على ذلك التقدير شامل للمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة اومرتبة بخلاف التعريف الاول على ما اخذه الشارح من ان المراد بالنظر فيه النظر فى احواله فانه غير شامل للمقدمات فيكون هذا التعريف اعم منه فلايكون مطابقا لان معنى مطابقة التعريفين ان تكونا متساويين وههنا ليس كذلك ومن قال المراد بالمقدمات المقدمات المرتبة فقد قصر النظر فلا تكن من القاصرين وانما قال فى باب التعريفات لان العام يوافق الخاص فى باب التصديقات لان الحكم على العام حكم على الخاص قوله وتخصيصه مثل الاول آه جواب سؤال مقدر بان يقال المراد انه يمكن تطبيق هذا التعريف على الاول بان يراد باللزوم اللزوم بشرط النظر فى احواله ولاشك انه ح لايصدق على المقدمات فيحصل التطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص هذا التعريف مثل الاول خروج عن مذاق الكلام اذلاقرينة ظاهرة الدلالة على ارادة اللزوم بشرط النظر فاين التخصيص بالنظر فى احواله فهوتكلف فى التكلف ولهذا قال خروج عن مذاق الكلام قوله والصواب تعميم الاول اه يعنى ان الصواب تعميم التعريف الاول بان يراد بالنظر فيه مايعم النظر فى نفسه واحواله فيكون كلا التعريفين شاملين للمفرد والمقدمات فيحصل التطبيق فلايكون على خلاف الظ والاصطلاح ولذا حكم بان التعميم صواب قوله يريد ان الخارق اه المق من هذا الكلام بيان فائدة قوله تصديقا له اى يريد الشارح من قوله تصديقا له الاشارة الى ان الخارق الذى يدل على صدقه هو الذى اظهره الله تعالى على يده قصدا منه اظهار صدقه عند الخلق اما الخارق الذى لم يقصد الله به اظهار صدقه كالخارق الذى يظهر على يد المتأله فانه لم يقصد به اظهار صدقه لان كذبه معلوم بالجزم لان حاله من الحدوث والاحتياج مكذب لمقاله بل

قصد

قصد به الاستدراج والابتلاء لغيره فى الاعتقاد به كالخارق الذى
يظهر على يد المتنبى ولايكون موافقا الدعواه فانه لم يقصد به تصديقه
بل قصدبه اهانته فان قيل من اين يعلم انه قصدبه التصديق ام لا قلت
من القرائن فانه اذاظهر امر خارق موافق للدعوى على يدمدعى النبوة
علم انه قصد به اظهار التصديق فاذافقد شئ من ذلك بان لايكون خارقا
اولايكون موافقا ولايكون على يد مدعى النبوة علم انه لم يقصدبه التصديق
قوله اذلوجاز كذبه اه هكذا ذكره السيد السند قدس سره فى شرح
المواقف حيث قال اجمع اهل الملل والشرايع على وجوب عصمة
الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة القاطعة على صدقهم فيه
كدعوى الرسالة ومايبلغونه من الله تعالى الى الخلائق اذ لوجاز عليهم
التقول والافترا فى ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال
انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان المعجزة انما تدل على صدقهم فى دعوى
الرسالة لاعلى صدقهم فى الاحكام الباقية والا لزم عليهم اظهار المعجزة
بعد تبليغ كل حكم فعلى تقدير جواز كذبهم فى الاحكام الاتية لايلزم
ابطال دلالة المعجزة فالوجه انه اذادل المعجزة على صدقهم فى دعوى
الرسالة وقد ثبت بالادلة القطعية ان الانبيا معصومون عن الذنوب يلزم
صدقهم فى الاحكام التبليغية وغيرها واما ثانيا فلان دلالة المعجزة على
صدقهم دلالة عادية والجواز العقلى لاينافى الدلالة العادية فجواز الكذب
عقلا لايستلزم ابطال دلالة المعجزة عادة كما فى العلوم العادية فانا نجزم
بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه عقلا ويمكن الجواب بان المراد
بقوله اذ لوجاز كذبه عقلا انه لوجاز وقوع كذبه عقلا ولاشك ان امكان
نقيض العلوم العادية فى نفسه وان لم يكن منافيالها لكن جواز وقوعه
بدلها مناف لها على مابين فى محله اونقول ان هذا على مذهب الشيخ
ومتابعيه من ان دلالة المعجزة على الصدق دلالة قطعية واظهارها
على يدالكاذب ممتنع غيرمقدور لله تعالى وان لم نطلع على وجه

استحالته قوله هذا فى الامور التبليغية الخ يعنى ان هذا الدليل على تقدير
تمامه انما يدل على ان خبره يوجب العلم فى الامور التبليغية والمدعى
عام وهو ان خبر الرسول سواء كان فى الامور التبليغية اوغيرها يوجب
العلم والوجه فى ايجاب خبر الرسول العلم فيما عداها هو انه يثبت
بالادلة القطعية ان النبى معصوم فلا يكون كاذبا فى اخبار انه
لانه ذنب قوله قيل عليه اذا تصور مخبره اه وقائله مولانا صلاح الدين
الرومى وحاصل كلامه ان خبر الرسول من حيث انه خبر من غير ان يلاحظ
معه حال المخبر يحتاج فى افادته العلم الى الاستدلال بانه خبر الرسول وكل ما هو
خبر الرسول فهو صادق اما على تقدير ملاحظة حال المخبر معه بانه رسول
وانه خبر الرسول فايجابه العلم البديهى غير محتاج الى ترتيب المقدمات فان
من سمع قوله عليه السلام البينة للمدعى واليمين على من انكر وعلم انه
خبر الرسول يحصل له العلم بمضمونه بدون ان يحتاج الى استحضار تينك
المتقدمتين بخلاف ما اذا سمعه ولم يعلم بانه خبر الرسول ولم يلاحظ بهذا
الوجه فانه يحتاج اليه قوله واجيب اه وحاصله ان تصور المخبر بوجه
الرسالة فرع العلم بثبوت الرسالة وهو موقوف على الاستدلال بان هذا
المخبر ادعى الرسالة واظهر المعجزة وكل من شانه هذا فهو رسول فيتوقف
خبره فى كونه صادقا ايضا على الاستدلال بالواسطة لان الخبر فى كونه صادقا
موقوف على تصور مخبره بانه رسول وتصور المخبر بهذا الوجه موقوف على
الاستدلال والموقوف على الموقوف على الشئ موقوف على ذلك الشئ
فالخبر فى كونه صادقا موقوف على الاستدلال فيكون افادته العلم استدلاليا
وفيه ان الاستدلالى ما حصل بالاستدلال لا ما يتوقف عليه والا لزم
ان يكون تصوره بوجه الرسالة استدلاليا قال الفاضل المحشى فيه
بحث لان تصور المخبر بالرسالة ليس استدلاليا هو بل حاصل بالضرورة
العادية لمن شاهد المعجزة فيه على ما ذكر فى شرح المواقف انتهى اقول
المذكور فى شرح المواقف انا ندعى ان ظهور المعجزة يفيد علما بالصدق

وان كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية وهذا الكلام انما يدل على ان العلم بافادته ضروري عادي وكون افادة الدليل معلوما بالضرورة لايقتضي ان يكون العلم بالمدلول ضروريا والعجب ان ذلك نزاع في كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول هل هي عادية اوعقلية وهو يؤكد الاستفادة من الدليل فكيف زعم منه دلالته على كونه حاصلا بالضرورة قوله والكل غلط اى السؤال والجواب غلط لان تصور المخبر بالرسالة لايجعل صدق الخبر بديهيا فلا يصح السؤال وهو ظ ولا الجواب يتوقف صدق الخبر على الاستدلال بالواسطة لكونه موقوفا عليه بلا واسطة وذلك لانه مع تصوره بان مخبر هذا الخبر رسول وان هذا الخبر خبر الرسول لايحصل العلم بصدق الخبر مالم يلاحظ معه مقدمة اخرى اعني كل ماهو خبر الرسول فهو صادق لجواز كون مخبر الخبر رسولا صادقا في دعوى الرسالة ولايكون خبره صادقا فثبت ان العلم بان هذا الخبر صادق استدلالي موقوف على استحضار المقدمتين اى هذا خبر الرسول وكل ماهو خبر الرسول فهو صادق قوله نعم تصور الخبر اه بيان لمنشأ غلط السائل والمجيب يعني ان تصور خبر الرسول من حيث انه خبر صدر عنه مع قطع النظر عن كونه مما بلغه الرسول اومن قبل نفسه استدلالي يحتاج في صدقه الى استحضار المقدمتين السابقتين وتصوره بعنوان انه خبر بلغه الرسول من الله تعالى الى الخلق وليس للرسول فيه مدخل سوى التبليغ فهو في الحقيقة خبر الله بلغه الى الخلق يجعل صدقه بديهيا ولايحتاج الى دليل فباعتبار عنوان يحتاج الى الاستدلال وباعتبار عنوان اخر غير محتاج والسائل والمجيب لم يفرقا بين العنوانين فغلطا الا يرى ان تصور خبره عليه السلام بان عذاب القبر حق من حيث انه خبره بدون ملاحظة انه مبلغ له يفيد العلم الاستدلالي وموقوف على استحضار تينك المقدمتين ومن حيث انه خبر بلغه الرسول وهو حقيقة خبر الله المنزه عن الكذب والنقائص يجعل صدقه بديهيا ويفيد العلم الضروري من غير احتياج الى الدليل

قال الفاضل المحشي ان قوله تصور المخبر بالرسالة لايجعل صدق الخبر بديهيا مم وذلك لان تصور مخبر هذا الخبر بالرسالة يكون في المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان ما بلغه الرسول ولما كان صدق هذا الخبر في الصورة الثانية بديهيا كما ذكره لزم ان يكون صدقه في الصورة الاولى ايضا بديهيا لان الرسالة في الصورتين كانت ملحوظة مع ملاحظة هذا الخبر وهذه الملاحظة هي منشأ البداهة على ما ذكره اقول ان اراد ان تصور المخبر بانه رسول سواء كان في هذا الخبر اولا بمنزلة تصور الخبر بعنوان ما بلغه فهو مم لجواز ان يتصور المخبر بوجه الرسالة وانه رسول من الله مع تصور الخبر بانه من قبل نفسه وان اراد ان تصور المخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر يستلزم تصور المخبر بعنوان ما بلغه فالملازمة مسلمة لكن المحشي انما حكم بعدم جعل صدق الخبر بديهيا على التقدير الاول فتأمل قوله لكن الكلام اه استدراك لدفع توهم ناش عن سابقه وهو انه يجوز ان يكون مراد السائل من قوله اذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتج الى الترتيب انه اذا تصور مخبر الخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر وليس له مدخل في ذلك الامن حيث الرسالة والتبليغ يكون صدق الخبر بديهيا من غير احتياج الى الترتيب المذكور فح يرجع الى ان تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهيا فح يكون السئول والجواب صحيحا وحاصل الدفع ان كلامنا في صدق خبر الرسول من حيث ذاته اي من حيث انه خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه مما بلغه او غيره يدل على ذلك قوله وهو اي خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي حيث لم يقل اي ما بلغه الرسول يوجب العلم اه وشك ان صدقه بهذا الاعتبار استدلالي يحتاج الى استحضار تينك المقدمتين على ما مر فح لامعنى للاعتراض بان خبره بعنوان ما بلغه يجعل صدقه بديهيا ولا يحتاج الى الترتيب المذكور قوله ونظيره آه يعني ان نظير ما ذكر من ان اختلاف اعتبار عنوان الخبر يوثر في جعل صدق الخبر بديهيا او استدلاليا انه اذا لوحظ العالم من حيث ذاته مع قطع النظر عن

الاوصاف العارضة له المقتضية لحدوثه واثبت له الحدوث فيقال العالم حادث يكون ثبوت الحدوث له نظريا محتاجا الى النظر واذا لوحظ بوصف التغير ويقال العالم المتغير حادث يكون ثبوت الحدوث له بديهيا غير محتاج الى الدليل مع ان الحكم فى كلا الحالين على ذات العالم لكن بحسب اختلاف العنوان اختلاف الحال فى البداهة والكسبية وبما قررنا لك ظهر ان ما قاله الفاضل المحشى من ان قوله ومن حيث عنوان المتغير بديهى مم اذ لابد فيه من ملاحظة الكبرى ايضا وهى قولنا وكل متغير حادث ولا شك ان ملاحظة الكبرى بعد الصغرى هو النظر والاستدلال ليس بشئ فنشأه قلة التدبر نعم يرد عليه انه انما يكون بديهيا لو كان ثبوت الحدوث للمتغير بديهيا وليس كذلك بل يحتاج الى اثبات ان ما ثبت قدمه امتنع التغير عليه لكن المناقشة فى المثال ليس من دأب المحصلين قوله هذا المعنى يعم الثبات آه يعنى ان التيقن بمعنى عدم احتمال النقيض داخل فيه الثبات لان الظ المتبادر منه عدم الاحتمال حالا ومآلا على مامر فى تعريف العلم فيكون ذكر الثبات بعد التيقن على هذا المعنى لغوا لا فائدة فى ذكره الا التكرار وبما ذكرنا من معنى العموم اندفع الاعتراض بان التيقن بالتفسير الذى ذكره المحشى ايضا يشمل الثبات ضرورة وجود الجزم المطابق فى الثبات وغيره وان ذكر العام لا يوجب الغاء الخاص اذ لا دلالة له عليه اصلا لانه ليس المراد بالعموم عموم الكلى لجزئياته بل عموم الكل لاجزائه ولا شك ان الثبات ليس داخلا فى الجزم المطابق وان الكل يدل على اجزائه والاظهر ان يقال هذا المعنى يعتبر فيه الثبات قوله اللهم الا ان يراد آه اى اللهم الا ان يحمل على خلاف الظ ويراد بعدم احتمال النقيض عدم احتمال النقيض فى نفس الامر بان لا يكون نقيضه ممكنا فى ذاته فيخرج الجهل المركب وتقليد المخطئ لان نقيضهما محتمل فى نفسه وعدم احتمال النقيض عند العالم بان لا يجوز وقوع نقيضه بدله ويخص عدم الاحتمال عند العالم بعدمه فى الحال فيخرج الظن ولا يلغو ذكر الثبات لان معناه عدم الاحتمال فى المآل فخرج به

تقليد المصيب قوله وفيه مافيه وجه النظر ان تعميم عدم الاحتمال
بحيث يعم عدم الاحتمال فى نفس الامر غير معقول لان معنى عدم احتمال
النقيض هو عدم التجويز العقلى لاما يعمه والامكان الذاتى على مامر
فى تعريف العلم والالزم خروج العلوم العادية عن اليقينيات لاحتمال
نقائضها فى انفسها فان جبل احد معلوم لنا يقينا انه لم ينقلب ذهبا مع
احتمال نقيضه فى نفسه وان كان غير محتمل عند العالم فانه لايجوز عند
العقل وقوع نقيضه بدله وعلى تقدير تسليم التعميم فلا وجه لتخصيص
عدم الاحتمال عند العالم بالحال ولاقرينة تدل عليه وبماذكرنا لك ظهر
انما قاله الفاضل المحشى من انه ليس فى هذا التوجيه من بعد بل فيه
من الحسن مافيه لان معنى التيقن فى اللغة هو زوال الشك على ماذكر
فى الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال النقيض عند العالم واما كونه
فى الحال فهو المتبادر من العبارة فاذا قلنا هذا الادراك يشابه ذلك الادراك
فى التيقن يتبادر منه انه كذلك فى الحال مع قطع النظر عن ثباته فى المآل
فلابد من ذكر الثبات ليظهر انه لايزول بتشكيك المشكك فى المآل فى غاية البعد
لان منشأ البعد ليس ارادة عدم الاحتمال عند العالم بل تعميم
عدم الاحتمال بحيث يعم عدمه فى نفس الامر وعند العالم كما عرفت
مع ان دعوى التبادر المذكور لابد له من دليل قوله فالاولى آه
اى الاولى ان يفسر التيقن بالجزم المطابق سواء كان ثابتا اوغير ثابت
فيخرج به الظن والجهل المركب وتقليد المخطئ وبالثبات الجزم المطابق
الذى ليس بثابت وهو تقليد المصيب هذا لكن تفسير التيقن بماذكره
خلاف المتعارف والاولى ان يفسر التيقن بعدم احتمال النقيض عند
العالم فى الحال فيخرج الظن والثبات بعدم الاحتمال فى المآل بان لايزول
بتشكيك المشكك ولابعد الاطلاع على دليل يخالفه فيخرج التقليد
لزواله بالتشكيك والجهل لاحتماله الزوال بعد الاطلاع على دليل يخالفه
لعدم مطابقة الواقع على مامر فى تعريف العلم وفيه شئ وانما قال

فالاولى

فالاولى اشارة الى ان له وجه الصحة وهو ان يقال ان الحق المبالغة
فى افادة خبر الرسول التيقن اخراجا للعلم الحاصل به عن معرض التقليد
فلا بأس بتصريح ما علم ضمنا قال الفاضل المحشى فيه بحث لانه ان اراد
بالجزم المطابق ماهو فى الحال والمآل كان ذكر الثبات لغوا وان اراد به الجزم
المطابق فى الحال لافى المآل توجه عليه ما اورده بقوله وفيه مافيه فجوابكم
جوابنا اقول لامعنى لهذا الترديد لان ماهو مطابق فى الحال والمآل وما ذكر
من لزوم لغوية ذكر الثبات فمنشاؤه عدم التدبر فان تقليد المصيب جزم
مطابق فى الحال والمآل وليس بثابت وهذا اظهر من الشمس فكيف
خفى عليه ومن العجب انه لم يطلع على غير وجه النظر وقال وماهو
جوابكم فهو جوابنا قوله لايخفى ان قوله يوجب آه يعنى ان قول الشارح
فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق آه يدل على ان حق النص من قوله
والعلم الثابت به يضاهى العلم الثابت آه ان العلم الحاصل من خبر الرسول
علم بمعنى اليقين ولايخفى انه على هذا التقدير يصير قوله والعلم الثابت آه
مستدركا لان قوله وهو يوجب العلم الاستدلالى مغن عنه اذ يفهم منه
ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين اذ لا معنى للعلم عندهم سواه
وانما قلنا ان قوله فهو علم آه يدل على ذلك لانه اورد بالفا الدال على انه
فذلكة لما قبله اى اذا كان العلم الثابت بخبر الرسول مشابها للعلم الثابت
بخبر الرسول مشابها للعلم الثابت بالضرورة فى التيقن والثبات يكون
علما بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت واستدل عليه بقوله والا لكان
جهلا اه اى انه لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلا او ظنا
فلايكون مشابها للعلم الضرورى فى التيقن او تقليدا فلا يكون مشابها له
فى الثبات فانه صريح فى ان الحق من قوله والعلم الثابت اه ان العلم الحاصل به
علم بمعنى اليقين وغاية مايتكلف فى الاعتذار عن هذا الاعتراض ان يقال
ان المقصود من قوله والعلم اه وقع ايهام حمل العلم فى قوله يوجب العلم
الاستدلالى على مطلق الادراك فانه وان لم يكن للعلم عندهم معنى سوى

اليقين الا ان استعماله بمعنى مطلق الادراك مشهور فى الكتب متداول
بين الناس وان ماقيل من ان الادلة النقلية لاتفيد الا الظن كان مؤيدا
لارادته واما ماقاله الفاضل المحشى من ان العلم فى قوله يوجب العلم
الاستدلالى محمول على التعريف المذكور اعنى صفة يتجلى بها المذكور
اه وهو شامل لليقينيات وغيرها فلايكون قوله والعلم الثابت لغوا فليس
بشئ لان تعميم التعريف المذكور خلاف الاصطلاح اذ العلم مختص
باليقين عندهم كما مر وعلى تقدير التسليم فانما يصح حمل العلم فى قوله
يوجب العلم اه على تقدير ان يكون العلم فى قوله واسباب العلم ثلثة أيضا
محمولا على المعنى الاعم وهو بط والا لم ينحصر الاسباب فى الثلثة وايضا
يجب التصريح فى الحواس والخبر المتواتر والعقل بانه يوجب العلم بمعنى
اليقين قوله وايضا سائر العلوم النظرية اه يعنى ويرد على تقدير
حمل قول المص على المعنى الذى ذكره الشارح انه لا وجه لتخصيص
العلم الحاصل بخبر الرسول بالذكر فان جميع العلوم الحاصلة بالنظر
والاستدلال علم بالمعنى المذكور ويمكن ان يقال وجه التخصيص الرد
على من قال ان الدلائل النقلية لاتفيد اليقين قوله والاقرب ان مراده
اه يعنى ان الاقرب الى الفهم ان مراد المص من قوله والعلم الثابت اه انه
كما ان اليقين والثبات فى العلم الضرورى فى غاية القوة والكمال كذلك
اليقين والثبات فى العلم الحاصل بخبر الرسول ايضا فى غاية القوة والكمال
قال بعض الفضلاء هذا مخالف لرأى المص لانه لايقول بالتفاوت بين
اليقينيات فى القوة والضعف كما سيجئ فى بحث الايمان اقول رأى المص
نفى الزيادة والنقصان عن اليقينيات لانفى القوة والضعف فان وجود
القوة والضعف بين اليقينيات بديهى الاترى ان تصديقنا بالشرعيات
ليس كتصديق النبى عليه السلام تأمل قيل ليس فى كلام الشارح مايدل
على انه لم يحمل كلام المص على هذا الاقرب وقوله فهو علم بمعنى
الاعتقاد المطابق اه لايفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه يحتمل ان يكون

مقصود

مقصوده ان العلم فى قوله والعلم الثابت يضاهى العلم الثابت اه بالمعنى
الاخص مما سبق لانه المناسب للمقام اقول هذا التوجيه فى غاية البعد
اما اولا فلانه لاحاجة الى تفسير العلم ههنا اذ قد صرح فى قوله واسباب
العلم ثلاثة انه لايطلق العلم عندهم الا على اليقينيات واما ثانيا فلانه
لاوجه لتخصيص التفسير فى هذا الموضع وتركه فى قوله فهو يوجب العلم
الضرورى و يوجب العلم الاستدلالى مع انه الاقدم والاحق بالتفسير
واما ثالثا فلانه يجب ح ذكره متصلا لقوله والعلم الثابت واما رابعا
فلانه لامعنى لاتيان الفاء المشعر بانه فذلكة لماقبله و اما خامسا فلانه
لافائدة ح فى ذكر قوله والالكان جهلا اه قوله وكانه اشارة اه يعنى ان
قول المص العلم الثابت بخبر الرسول مشابه للعلم الضرورى فى قوة التيقن
اه اشارة الى ان الادلة النقلية مستندة الى الوحى المفيد لحق اليقين ولبس
لشائبة الوهم مدخل فيها كما انه ليس له مدخل فى العلوم الضرورية فيكونان
متشابهين فى قوة اليقين بخلاف العلوم العقلية الحاصلة بمجرد نظر العقل
فان فيه شائبة الوهم اذ الوهم له استيلاء على جميع القوى فيتصرف
فى المعقولات ايضا فيحكم احكاما كاذبة فلايكون العلوم العقلية خالية
عن شائبة الكدورة قال الفاضل الجلى هذا مخالف لما تقرر فى الاصول
من ان الادلة النقلية ظنيات للاحتياج الى معرفة الاوضاع والالفاظ وان مق
المتلفظ بالعبارة ماذا هل هو الحقيقة او المجاز وليس لنا الى التيقن بشئ
من ذلك سبيل اقول مرادنا بكون الادلة النقلية مفيدة للعلم الذى هو فى غاية
التيقن انه يفيده بعد ان يحصل العلم بوجه دلالتها بطريق القطع ولاشك
انه بعد التيقن بجميع الامور التى لها مدخل فى دلالتها يفيد العلم الضرورى
الذى هو اقوى من العلم الحاصل بالدليل العقلى فعدم شائبة الوهم فيه
والتيقن بوجه دلالتها يحصل فى بعض المواضع كما ذكر فى شرح المواقف
تأمل قوله والافهذا الحديث مشهور اه قبل كلام الشارح ظ
فى ان هذا الحديث متواتر وكذا ماذكره فى شرح المقاصد وهو رحمه الله ثقة

فلا اعتداد بالقول بانه ليس بمتواتر الا بعد تصحيح النقل ممن هو اوثق منه
انتهى ذكره فى الكافى ان هذا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول حتى صار
كالمتواتر وذكر فى شرح الهداية ان هذا الحديث فى نفسه من خبر الاحاد
الا انه فى حكم المتواتر لان الائمة قد اجتمعت على قبوله والعمل بموجبه
ويؤيده ماذكره السيد السند قدس سره فى خلاصة الطيبى انه قال
ابن الصلاح رحمة الله عليه من سئل عن ابراز مثال المتواتر فى الاحاديث
اعياه طلبه وحديث من كذب على متعمدا فليتبوء مقعده من النار تراه
مثالا لذلك فانه نقله من الصحابة العدد الجم قوله انما قطع النظر عنها اه يعنى
انما قطع النظر عن القرائن فى افادة الخبر الصادق ولم يقطع النظر عن
الدلائل فخرج الخبر المقرون وبقى خبر الرسول داخلا مع كون كل واحد
منهما امرا خارجا عن الخبر موجبا لصدقه لان الوجه فى عد الخبر الصادق
سببا للعلم استفادة معظم المعلومات الدينية منه والا فالخبر ليس سببا
للعلم بل المفيد له العقل والخبر الصادق طريق له على ما مر فى وجه الحصر
والخبر الذى هو مع الدليل كخبر الرسول داخل فى هذه الاستفادة فلذلك
لم يعتبر قطع النظر عن الدلائل كيلا يخرج منه ذلك بخلاف الخبر المقرون
اذ لا يستفاد منه شئ من المعلومات الدينية فلا وجه لادخاله فيه وجعله سببا
سوى العقل فاعتبر قطع النظر عن القرائن قوله وقد يوجه اه يعنى قد يبين
وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل بان القرائن تنفك عن الخبر
ويبقى مع انتفاء الخبر كما اذا تحقق تسارع القوم الى دار زيد مع عدم الخبر
بقدومه بخلاف الدلائل فانه لا تنفك عن الخبر بل كلما تحقق الدلائل تحقق
الخبر فالقرائن لا تدل على تحقق الخبر بالنسبة الى جميع الاوقات والاذهان
فلا يكون الخبر المقرون مفيدا دائما فلذلك قطع النظر عنها واسقط الخبر
المقرون عن درجة الاعتبار فى الخبر الصادق بخلاف الدلائل فانها دالة
على تحققه فى جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الاذهان فيكون الخبر المدلل
مفيدا للعلم دائما فلم يقطع النظر عنه قال الفاضل المحشى فى توجيه قوله

بان القرائن قد تنفك عن الخبر اذا الخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه يفيد العلم وعند عدم تسارع قومه لا يفيده لكن تسارع قومه لا يلزمه الخبر المذكور بل ينفك عنه بخلاف الدلائل فان دليل خبر الرسول يلزمه ولا ينفك عنه وهو ان هذا خبر الرسول وكل ما هو شانه فهو صادق اقول فيه بحث لان الخبر المقرون يلزمه القرينة ولا ينفك عنه اصلا والخبر المذكور لم يكن مقرونا قوله وليس كذلك يعني ليس الامر كما قال الموجه اذ المراد بالقرينة ههنا ما يدل على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث لا يحتمل تخلفه عنها على ما يدل عليه قول الشارح مع قطع النظر عن القرينة المفيدة لليقين بدلالة العقل ولا شك ان القرينة القطعية الدلالة لا تنفك عن الخبر كما لا ينفك الدليل عنه قال الفاضل المحشي اى ليس هذا التوجيه صحيحا فى نفس الامر فان دليل الخبر المتواتر وقرينته لا تلزمه بل تنفك عنه فى بعض المواد او فى بعض الاشخاص او فى بعض الاذهان مع ان الخبر المتواتر كان مقبولا معدودا من اسباب العلم اقول فيه بحث لان الخبر المتواتر يفيد العلم الضرورى عند المص ومنشأ حصول العلم عقيبه الاجتماع فرب اجتماع يخلق الله العلم عقيبه ورب اجتماع لا يخلقه الله فلا يكون افادته بالدليل او القرينة فلا معنى لقوله فان دليل الخبر المتواتر وقرينته تنفك عنه وبما ذكرنا اندفع ما قيل بقى اشكال قوى وهو ان الخبر المتواتر ايضا لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن صدق المخبرين وعدم امكان تواطئهم على الكذب وبهذا يتفاوت عدد المخبرين فى التواتر بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم فى مقام دون اخر فكيف اعتبر مع قطع النظر عن القرائن فى الخبر الصادق لان منشاء العلم ليس ملاحظة احوال المخبرين والقرائن الدالة على صدقهم بل اجتماعهم من غير دخل للقرائن والاحوال فيه فرب اجتماع يخلق الله العلم عقيبه فى مقام ولا يخلقه بعده فى مقام آخر من غير تأثير للحال والمقام فيه قال بعض الفضلاء لعل وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل هو ان القرائن ليست مما يمكن ان يضبط لا اجمالا ولا تفصيلا اما اجمالا فظ واما تفصيلا

فلكثرتها او اختلافها باختلاف الطبايع والافهام بخلاف الدلائل فانها ليست
كذلك اقول فيه بحث لانه يمكن ضبط القرائن اجمالا بان يعتبر القرائن المفيدة
لليقين بالنسبة الى كل شخص والخبر المقرون بها يفيد اليقين بالنسبة اليه
فقال ايضا ان المراد بالقرائن فى قوله مع قطع النظر عن القرائن ما يعم الدليل
والقرينة فالمعنى المراد خبر يكون سبب العلم بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر
عن الامور الخارجة عنه من الدلائل والقرائن وخبر الرسول انما يفيد العلم
بمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه خبر الرسول فيكون الاستدلال بنفس
الخبر لكن بالنظر فى احواله كما فى العالم بالنسبة الى الصانع فيكون سبب الخبر هو
مجرد كونه خبر الرسول بخلاف القرائن فانها امور خارجة عن الخبر تأمل انتهى
اقول وجه التأمل انه على هذا يدخل الخبر المقرون ايضا فى الخبر الصادق
اذ يصدق عليه انه يفيد العلم بمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه
خبرا مقرونا فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر فى احواله قوله لانه
كذلك آه اى لان خبر اهل الاجماع كالخبر المتواتر فى كون كل منهما خبر قوم
لا يحتمل عند العقل تواطئهم على الكذب ولا فرق بينهما الا باعتبار ان كونه
خبر قوم كذلك ثابت فى المتواتر بالبديهة من غير نظر وفى خبر الاجماع
بطريق النظر فى الدليل مثل قوله عليه السلام لا تجتمع امتى على الضلالة
وقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل
المؤمنين نوله الاية وفيه انه اذا كان خبر اهل الاجماع يفيد العلم الاستدلالى
فلا يصح جعله داخلا تحت المتواتر المحكوم عليه بانه يوجب العلم الضرورى
اللهم الا ان يقال ان ذلك الحكم ايضا بطريق المسامحة اى يوجب العلم
الضرورى وما فى حكمه قوله وحاصل الجواب ان الحصر مبنى آه يعنى
خلاصة الجواب ان حصر الخبر الصادق فى النوعين مبنى على التجوز فان
المراد المتواتر وما فى حكمه وخبر الرسول وما فى حكمه لا على التحقيق اذ هو فى
الحقيقة خمسة انواع وفيه اشارة الى ان ما فى الشارح من ادخال خبر الله والملك
فى خبر الرسول وخبر اهل الاجماع فى المتواتر بيان ان الحصر مبنى على

المسامحة

المسامحة باراده مافى حكمهما سواء بين كيفية الرجوع على ماقرره اوعلى طريق اخر بان يرجع خبر الاجماع لى خبر الرسول فان خبر الاجماع بعينه خبر الرسول علم من طريق الاجماع ويمكن اخراجه عن المقسم اذ ليس هومفيدا بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص الذين يعلمون الاجماع وكيفيته كذا قيل قوله ان قلت هذا اه يعنى قد سبق فى وجه حصر اسباب العلم فى الثلثة ان العقل ليس آلة غير المدرك حيث قال السبب ان كان من الخارج فهو الخبر والا فان كان آلة غير المدرك فهو الحواس والا اى وان لم يكن آلة غير المدرك فهو العقل وتعريف العقل يدل على انه آلة غير المدرك لانه قال قوة للنفس بها تستعد فانه صريح فى ان المدرك النفس والعقل واسطة فى ادراكها مغاير لها ضرورة ان قوة الشئ ليست عينه   قوله قلت آه حاصل الجواب انا لانم انه يفهم من التعريف ان العقل آلة للنفس فان المفهوم منه ان العقل قوة ووصف للنفس بسببها تستعد للادراك ووصف الشئ لايسمى آلة له اصلا اذ لايقال فى العرف واللغة ان حرارة النار آلة لاحراقه بل انما يطلق الالة على الامر الذى هو مغاير للفاعل فى الوجود وواسطة فى وصول اثره الى منفعله واما اطلاق الالة على العلوم العالية كالمنطق فان المنطق صفة للنفس والنفس مدركة بالعلوم بسبب المنطق مثلا مع انها من اوصاف النفس فلعله اطلاق مجازى والا فالنفس ليست فاعلة للعلوم الغير الالية فيكون تلك العلوم واسطة فى وصول اثرها اليها لكن بقى ان اطلاق الالة على العقل بمعنى القوة شايع فى عباراتهم كما وقع فى الكشف الكبير فى بحث الاهلية مرارا كثيرة وانه يكون ح ذكر غير المدرك فى وجه الحصر مستدركا اذ يكفى ان يقال ان كان السبب خارجا فهو الخبر والا فان كان آلة فهو الحواس وان لم يكن آلة فهو العقل فالظ من عبارة الشارح ان مقصوده نفى كونه غير المدرك وان النفى متوجه الى القيد وانما نفى الغيرية عنه مسامحة باعتبار ان له دخلا تاما فى الادراك فانه سلطان القوى الدراكة فكانه المدرك ونظيره قولهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة كذا افاده بعض

آلة اقول ووصف الشئ لايسمى آلة للمدرك والحواس ايضا اوصاف المدرك الا ان يقال بل هى اوصاف فى اعضاء مخصوصة والمدرك هو مجموع الجسم والروح عند المتكلمين والنفس الناطقة عند الحكماء فعلى هذا لايكون الحواس اوصافا للمدرك بخلاف العقل بمعنى القوة كما سبق ولك ان تقول دل كلامه فى شرح المقاصد على انه لانزاع فى ان المدرك عند الحكماء والمتكلمين هو النفس وان النفس عند المتكلمين هو الروح الانسانى مجردا كان او ماديا فلا يكون الحواس اوصافا للمدرك ايضا بخلاف القوة العاقلة
كلنبوى

الافاضل ولايخلو عن تعسف قوله واما حمل الغير على المصطلح فبعيد
اى واما الجواب عن السؤال المذكور بان المراد بالغير المذكور فى وجه الحصر
الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه عن الاخر فى الوجود فالمعنى ان لم يكن
آلة يمكن انفكاكه فى الوجود عن المدرك فهو العقل ولاشك ان نفى الغيرية
عن العقل بهذا المعنى لاينا فى كونه قوة ووصفا للنفس لان وصف الشئ
ليس مغايراله بهذا المعنى كما انه ليس عينه فبعيد عن الفهم لان المتبادر من
اطلاق الغير هو اللغوى اعنى ما يكون مغايرا فى المفهوم وعلى تقدير التسليم
فهو غير صحيح لان نفى الغيرية بالمعنى المذكور انما هو عن الصفات القديمة
واما الصفات المحدثة فغايرة لموصوفاتها لانه يمكن وجود احدهما مع عدم
الاخر بان يعدم الصفة ويبقى الموصوف على ماسيجئ بالتفصيل انشاء الله
تعالى والعقل مع النفس كذلك قوله هذا هو النفس بعينها اذ هى التى
يدرك بها الغائبات والمحسوسات جميعا واما العقل المغاير للنفس فلا يدرك به
الا الغائبات اذ ادراك المحسوسات بالحواس هذا لكن قوله يدرك به صريح
فى انه مغاير للنفس لان النفس مدرك لامدرك به اللهم الا ان يقال بالمغايرة
الاعتبارية او يجعل الباء زائدة من قبيل كفى بالله وكيلا ولك ان تقرء قوله
يدرك على صيغة المعلوم ويكون مسندا الى الغائبات ويجعل الادراك بمعنى
الانكشاف والباء فى قوله به للتعدية فيكون المعنى جوهر ينكشف له الغائبات
بالوسائط آه واعلم ان الشارح ذكر فى التلويح فى بحث الاهلية ان العقل
يطلق على القوة التى بها الادراك وعلى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالجسم
تعلق التدبير والتصرف وهو المشار اليه بقوله عليه السلام اول ما خلق
الله العقل وان حال نفوسنا بالقياس اليه كحال ابصارنا بالاضافة الى
الشمس كما ان بافاضة نور الشمس يدرك المبصرات كذلك بافاضة نوره
يدرك المعقولات فالاظهر ان يجعل التعريف المذكور تعريفا للعقل
بهذا المعنى وانما ضعفه لانه بهذا المعنى ليس مرادا ههنا لان الكلام
فى العقل الذى هو من صفات المكلف وسبب لحصول علمه قوله

الا ان او اقول الصواب ان يقال لما لم يكن هناك جوهر يدرك به الغائبات والمحسوسات جميعا ما عدا النفس فلا بد من ان يحمل المغايرة على المغايرة الاعتبارية سواء كان النفس ماديا او مجردا كما هو عند جمهور المتكلمين كما هو عند الحكماء وبعض المتكلمين كلنبوي

او لان الكلام فى العقل الذى هو ليس بخارج عن ذات العالم المكلف وصفاته والعقل بهذا خارج وفيه انه على هذا لا يصح حصر الخارج فى الخبر الصادق اللهم الا ان يكون الكلام فى الاسباب العربية والا لوجب دخول الشمس منها لان لها دخلا بعد فى الادراك بواسطة البصر كلنبوي

والعرف واللغة على مغايرتهما آه يعنى ان العرف واللغة يدلان على مغايرة العقل والنفس فلذلك قال قيل اشارة الى ضعفه اقول هذا انما يتم لو كان القائل بهذا المعنى منكر الاطلاق العقل على القوة المذكورة اما لو كان قائلا بها ويكون مقصوده من هذا التعريف انه يطلق العقل على النفس ايضا كما يطلق على قوتها كما يدل عليه قوله عليه السلام اول ما خلق الله العقل فقال له اقبل فاقبل الحديث وقوله ع م ان الله تعالى خلق العقل فى احسن صورة فقال اقبل فاقبل فقال ادبر فادبر فقال انت اكرم خلق بك اكرم وبك اهين وبك اعذب وبك اثيب فالاولى ان يقال انما اورده الشارح بقيل اشارة الى انه بهذا المعنى غير مراد ههنا لانه بهذا المعنى ليس سببا للعلم قوله عدم تقييده اه يعنى عدم تقييد العلم بالضرورى او الاستدلالى او نحوهما بان يقول يفيد العلم فى الالهيات او فى معرفة الصانع مع اتيانه معرفا بلام الاستغراق اشارة الى العموم يعنى انه سبب لجميع انواع العلوم فاندفع ما قال الفاضل المحشى من ان عدم تقييده اشارة الى الاطلاق لا الى العموم لان معنى الاطلاق هو عدم التقييد ومعنى العموم هو الاستغراق والذى يفهم من عدم تقييده هو الاول دون الثانى قوله ففيه رد لفرق المخالفين فتخصيص الشارح السمنية وبعض الفلاسفة قاصر لان المخالفين فرق الاولى منهم المنكرون لافادته مطلقا والثانية المنكرون لافادته فيما سوى الهندسيات والحسابيات والثالثة لافادته فى النظريات فقط والرابعة لافادته فى الالهيات فقط والخامس لافادته فى معرفة الله فقط قوله هذا دليل بعض الفلاسفة آه يعنى ان المراد بقوله بناء على كثرة الاختلاف آه كثرته فى الالهيات فهو دليل الفلاسفة المنكرين لافادته فيها فقط كما هو المذكور فى المواقف وليس دليلا للسمنية اذ دعواهم عام يشمل جميع النظريات من العدديات والهندسيات وغيرهما والدليل مختص بما عداهما اذ لا كثرة اختلاف فيهما فلو جعل دليلا لهم لم يكن مثبتا لدعواهم قوله لان هذا نسبة آه لما كان قولهم النظر الصحيح لا يفيد العلم فى الالهيات بحسب الظ

قوله فتخصيص الشارح السمنية آه يشير الى ان غرض المحشى من هذا التعميم هو التعريض بالقصور والحق ان غرض المحشى انه لو لم يحمل عدم التقييد على العموم لم يكن مخالفا للسمنية وبعض الفلاسفة فلم يكن رد السائر على العموم فكما يكون ردا على المخالفين كذلك يكون ردا للمخالفين كما لا يخفى ويمكن دفعه باختيار الثانى ويحمل كلام الشارح على التمثيل او تنزيل غيرهما بمنزلة العدم بناء على عدم الاعتداد بغيرهما كلنبوى

لم يكن مثبتا لدعواهم فى زعمهم والا فغايته عدم تمام التقريب وهو ليس اولى من فساد المادة ببداهة دليلهم فلا يدل على انه ليس دليلا للسمنية فان من استدل بفساد المادة يجوز ان يستدل بفساد الصورة كلنبوى

مسئلة من مسائل النظر لا الالهيات فافادة النظر للعلم بهذه النسبة لا تكون مناقضا لدعويهم اثبت كونه من الالهيات بقوله لان هذا نسبة عدم المعلومية آه ليتحقق التناقض وحاصله ان هذا الحكم في الحقيقة حكم من الالهيات لانه راجع الى ذات الله وصفاته لا يعلم بالنظر فيكون النظر فيه بانه لو كان ذات الله وصفاته معلوما بالنظر لما كثر الاختلاف وتناقض الاراء فيه لكن اللازم منتف فالملزوم مثله نظرا في الالهيات فلو كان مفيدا للعلم به لكان النظر مفيدا للعلم في الالهيات فيتناقض والفرق بين الاحكام الايجابية والسلبية في افادته النظر مما لا يرضى بسماعه الاذان الكريمة قوله لكن يرد آه يعني يرد على هذا الجواب انه انما يلزم التناقض لو ادعوا ان النظر لا يفيد شيئا من الظن والعلم واما اذا اعترفوا بافادته الظن على ما نقله الامام من انه لا نزاع لاحد في افادته الظن وانما الخلاف في افادته اليقين فلا تناقض لان لهم ان يقولوا ان نظرنا هذا يفيد الظن بان النظر لا يفيد اليقين في الالهيات لا العلم بها حتى يتناقض قوله يرد عليه آه حاصله انا لا نم انه لو افاد شيئا لم يكن فاسدا لجواز ان يكون فاسدا في نفسه ومفيدا لالزام الخصم فانه معترف بان النظر يفيد العلم فهذا ايضا نظر فيفيد العلم عنده بانه لا يفيد العلم والحجج الالزامية اعني المركبة من المقدمات المسلمة عند الخصم شايعة في الكتب والقول بعدم افادته الالزام لعدم صدقه في نفس الامر قول بلا دليل لا يعبأ به قوله هذا انما ينفي العلم آه اشارة الى ايراد اعتراض على قوله فان قيل آه وحاصله ان هذه الشبهة لا يستلزم المدعى لانها على تقدير تمامها انما تدل على امتناع العلم بان النظر يفيد العلم لا انه ليس مفيدا في نفسه لان حاصلها ان كون النظر مفيدا للعلم لا يمكن ان يكون ضروريا حاصلا بدون الاستدلال ولا ان يكون نظريا حاصلا بالاستدلال ولا شك انه انما يلزم منه ان لا يكون كون النظر مفيدا حاصلا لنا اصلا وهو لا يستلزم عدم كونه مفيدا في نفسه والمدعى الثاني قوله لكن القائل

يرد على هذا الجواب آه لكن هذا الايراد مدفوع عن الشارح بسياق كلامه فان قوله فيما بعد يعني اما ان يفيد شيئا من افراد اليقين فلا يكون فاسدا اولا يفيد فلا يكون معارضا وان افاد الظن لان ما افاد الظن لا يكون معارضا لما افاد اليقين كما لا يخفى
كلنبوي

بنفسها

بنفسهــا آه اشارة الى دفع الاعتراض المذكور يعني ان القــائل بالافادة
يدعى العلم بهــا ايضا اذالمقـ الاســتدلال وهوانما يترتب على العلم ولانه
لايمكن دعوى الشئ بدون العــلم به والمنكر ينكرهمــا معــا اى يدعى
كون النظر مفيدا غــير معلوم لنا وانتفاء هــذا المجموع اما بانتفــاء
نفس الافادة او بانتفاء العلم بهــا فاذا افادة الشــبهة المذكورة انتفاء العلم
ثبت مدعى المنكر وخلاصة الجواب انالانم ان مدعى المنكر نفي نفس الافادة
بل نفي العلم بالافادة وهو امابعدم الافادة او بعدم العلم بهــا ولايخفى عليك انه
لوتم هــذه الشــبهة لزم ثبوت نقيض مادعى المنكر الان يدعى الظن
دون العــلم قوله اى اثبات افادة النظر آه يعني ان الكلام على تقدير
المضــاف والمعنى انه يلزم اثبات افادة النظر المخصوص العلم بافادة ذلك
النظر المخصوص له لان اثبات القضية الكلية القــائلة اعني كل نظر صحيح
مفــيد للعلم بالنظر المخصوص موقوف على افادته العلم بهــا ولاشك
ان حكم هــذا النظر اعني كونه مفــيدا مندرج تحت الكلية
المذكورة فاثبــات تلك الكلية بالنظر المخصوص يســتلزم اثبــات
حكم هــذا المخصوص بنفس افادته العــلم وانه اثبــات الشئ بنفســه
قوله وقد يقال آه حاصل هذا الجواب ان اللازم ممــا سبق اثبــات
افادة النظر المخصوص بافادة النظر المخصوص ولانم انه اثبــات الشئ
بنفسه لان معنى اثبات الحكم بالنظر ان العــلم به يستفاد من النظر بان يعلم
المقدمات مرتبة فيعلم الحكم وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا لا على
العلم بافادته الايرى انا نحصل كثيرا من النتايج بالانظار الصحيحة مع الغفلة
عن العــلم بكونهــا مفيدة للعلم فاللازم على تقدير اثبــات تلك القضيــة
الكلية بالنظر المخصوص اســتفادة العــلم بان النظر المخصوص مفيد
من نفس الحكم بكونه مفيدا ولاخلل فى استفادة العلم بالافادة من نفس افادته
لعدم لزوم اثبات الشئ بنفسه قوله وقد زيفه الشارح آه وحاصل
تزييفه ان العلم بان النظر مفيد انمايستفاد من العلم بذلك النظر والعلم بافادته

فيلزم استفادة العلم بافادته من العلم بافادته فيعود المحذور لان النتيجة لازمة للدليل والعلم باللازم انما يلزم من العلم باللزوم و العلم بتحقق الملزوم ولذا شرط الشيخ فى الانتاج التفطن بكيفية اندراج الاصغر تحت الاوسط ليتحقق له العلم بكيفية افادته وماذكرته من انا نحصل كثيرا من العلوم بانظار صحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة لايدل على عدم العلم بالافادة بل على عدم العلم بالعلم بالافادة كيف ولو لم يكن العلم بالافادة لما حكمنا بافادتها لتلك النتائج قوله اى توقف الشئ على نفسه آه يعنى ليس المراد من الدور معناه الحقيقى وهو توقف الشئ على مايتوقف عليه لعدم وجود التوقف من الجانبين ههنا بل المراد لازمه اعنى توقف الشئ على نفسه اذ هو اللازم من توقف افادة النظر على افادته قال بعض الفضلاء معنى قوله وانه دور انه يستلزم الدور الحقيقى لان العلم بان كل نظر صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بافادتها والحال ان العلم بافادة هذا النظر على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية لانه من فروعها والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل بضم الصغرى السهلة الحصول اليه بان يقال هذا النظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد فهذا مفيد فلا حاجة الى حمل الدور على معناه المجازى اقول فيه بحث لانا لانم ان العلم بافادة النظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالفرع مستفاد من الاصل بجعله كبرى للصغرى السهلة الحصول انما يدل على استلزامه اياه واين الاستلزام من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين فليس موقوفا عليه لجواز ان يحصل بوجه آخر نعم توقف الشئ على نفسه لازم لانا اذا اثبتنا الكلية بالنظر المخصوص فقد اثبتنا حكمه بنفسه وذلك ليس بدور حقيقة فلذا حمل المحشى على المعنى المجازى قوله حاصله انا نثبت الكلية آه يعنى لانم انه يلزم من اثبات افادة النظر بافادة النظر اثبات الشئ بنفسه لان المثبت هو افادة النظر من حيث كونه نظرا والمثبت هو افادته من حيث ذاته لانا نثبت

القضية الكلية القائلة بان كل نظر صحيح مفيد بالقضية الشخصية القائلة بان
هذا النظر من حيث ذاته مفيد اذ المثبت لتلك الكلية هو النظر المخصوص
من حيث ذاته من غير ان يكون معتبرا بعنوان النظر المخصوص حتى لو فرض
انه ليس من افراد النظر كان ايضا مثبتا لتلك الكلية فيكون الموقوف عليه
افادته من حيث ذاته واللازم من اثبات تلك الكلية بالقضية الشخصية
اثبات الحكم بافادة النظر المخصوص من حيث كونه نظرا لان اندراج هذا
النظر تحتها انما هو من حيث كونه نظرا فيكون الموقوف افادته من حيث
كونه نظرا ولا خلل فيه لتغاير المثبت والمثبت بالاعتبار وهذا خلاصة الجواب
واما بيان انه يجوز ان يكون القضية الشخصية من حيث اخذه بعنوان
شخصيته ضروريا وبعنوان كليته نظريا فلا دخل له فى الجواب ولذا لم يتعرض
له الشارح والمق منه دفع ما توهم من ان هذه القضية الشخصية لا تكون
ضرورية لدخولها فى تلك الكلية فتكون نظرية ثابتة بافادة نظر اخر
لها ويتكلم فيه ايضا فاما ان يذهب او يعود فيلزم الدور او التسلسل
وحاصل الدفع ان تلك القضية الشخصية ضرورية اذا اخذ موضوعها
من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه نظرا وهى بهذا الاعتبار مثبتة على
صيغة اسم الفاعل غير مندرجة تحت الكلية ونظرية اذا اخذ موضوعه
بعنوان الكلية من حيث كونه نظرا وهى بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم
المفعول مندرجة تحت الكلية ولا محذور فى ذلك فان القضية تختلف
بداهة وكسبا باختلاف العنوان فان قولنا خالق العالم موجود نظرى
وقولنا واجب الوجود موجود بديهى قوله الاولى آه يعنى ان قوله
باول التوجه يدل على ان المراد ما لا يحتاج الى سبب اصلا وقوله من غير
احتياج الى الفكر يدل على ان المراد ما لا يحتاج الى النظر فاول تفسير البداهة
مناف لاخره فالاولى ان يقال ما لا يحتاج الى سبب اصلا اذ العلم الحاصل
باول التوجه لا يحتاج الى سبب اصلا من الاسباب سوى التوجه وانما قال
والاولى لانه يمكن ان يقال ان المراد بالفكر المعنى اللغوى فالمعنى من غير

احتياج الى ملاحظة امر اخر من فكر او احساس او حدس او تجربة قوله وجعله تفسير الاول آه يعني جعل قوله من غير احتياج الى التفكر تفسيرا وبيانا لاول التوجه فليس المراد باول التوجه ان لا يحتاج الى شيء اصلا كما يفهم منه ظاهرا بل ان لا يحتاج الى الفكر و الترتيب لا يلايمه تقرير الشارح لانه يدل على ان المراد بالضروري ما لا يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله حيث فسر الاكتسابي المقابل له بما يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله ولا يصح ان يقال ان ما حصل من غير فكر ونظر فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب لجواز ان يكون حصوله بالحدس والتجربة الحاصلتين باستعمال الحس قال بعض الافاضل فيه بحث لان ما حصل بالحدس والتجربة خارج عن المقسم فان كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحس والتكرار اقول هذا مخالف لما مر في وجه حصر الاسباب في الثلثة من ان الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات مرجع الكل الا العقل فانه المفضي الى العلم اما بمجرد الالتفات او بانضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فانه صريح في ان ما ثبت بالحدس والتجربة داخل فيما ثبت بالعقل وانما قال لا يلايم التقرير الشارح لانه يلايم لما قرره البعض من ان ما حصل بعد استعمال الحس فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب بمعنى ان مباشرة الاسباب ليس مستقلا في حصوله كما لا يخفى قوله الظ من عبارة المص اه يعني ان الظ من مجموع عبارة المص وتقرير الشارح حيث ذكر المص الضروري في مقابلة الاكتسابي وفسره الشارح بالحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ان الضروري ههنا في مقابلة الاكتسابي المفسر بما ذكر ومعناه ما لا يكون حصوله بمباشرة الاسباب وهو الموعود بقوله وستعرفه قوله ويرد عليه الخ اي يرد على ما هو الظ ان المثال الذي ذكره للضروري ليس موافقا له بالمعنى المذكور لان حصوله موقوف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور لكونه كسبيا فلا يصدق عليه انه حاصل بدون مباشرة

الاسباب

الاسباب بالاختيار قبل ان المراد مالا يكون تحصيله مقدورا بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه تمثيله لمباشرة الاسباب بصرف النظر فى الاستدلاليات وتقليب الحدقة والاصغاء فى الحسيات ولا يخفى انه تكلف مع انه يلزم ان يكون الضرورى والكسبى قسمين للتصديق دون التصور والاصطلاح على خلافه قوله وانه يلزم اه عطف على قوله ان المثال المذكور اى يرد على ماهو الظاهر انه يلزم على تقدير ان يكون الضرورى مايكون حاصلا بدون مباشرة الاسباب ان يكون حال بعض العلوم من التجربيات والحدسيات متروك البيان مع انه من العلم الثابت بالعقل على ماصرح به الشارح فى وجه حصر الاسباب ضرورة انه ليس بضرورى لعدم حصوله باول التوجه لتوقفه على الحدس والتجربة ولا كسبى لعدم حصوله بالاستدلال والكسبى من العلم الثابت بالعقل مايثبت بالاستدلال وبماذكرنا ظهر ضعف ماقاله الفاضل الجلبى من انالانم ان الحدسيات والتجربيات متروك البيان لدخولهما فى الكسبى فان المراد بالكسبى مايكون لمباشرة الاسباب مدخل فيه ولاشك ان استعمال الحس وتكرار المشاهدة له مدخل فيها على مابين فى محله لان الكسبى من العلم الثابت بالعقل مايكون بالاستدلال كما يدل عليه قول المص وماثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابى وان كان الكسبى المطلق مايكون حاصلا بمباشرة سبب من الاسباب فتأمل اقول ويمكن ان يقال ان التجربيات والحدسيات داخلة فى الضرورى لان حصولهما وان كان بواسطة الحدس والتجربة لكن توسطهما غير ملحوظ عند المشايخ لعدم تعلق غرضهم بتفاصيلها على مامر فى وجه حصر الاسباب ولذا جعلوهما مما ثبت بالعقل وان كان لاستعانة الحدس والتجربة مدخل فيها قوله فالاولى اه يعنى الاولى ان المراد بالبداهة عدم توسط النظر فالمعنى ماثبت منه بدون توسط النظر فهو ضرورى فيشمل الوجدانيات والحدسيات والتجربيات وقضايا قياساتها معها ويكون الاستدلالى والاكتسابى مترادفين

وانما قال فالاولى اشارة الى ان ماذكره الشارح ايضا صحيح ولعل الوجه ما بيناه قوله كلمة ما عبارة اه يعنى ان المراد العلم الحاصل بقرينة ان الضرورى من اقسام العلم الحادث والحدوث يستلزم الحصول لا ما يعم الحاصل وما من شانه الحصول وان لم يحصل فلا يرد النقض بالعلم بحقيقة الواجب فانه وان كان يصدق عليه انه علم من شانه الحصول وليس تحصيله مقدورا للبشر على ما هو مذهب اهل الحق من ان العلم بحقيقة الواجب ممكن غير حاصل بمباشرة الاسباب بمعنى انه لم يجر عادته تعالى بخلقه بعد استعمال اسباب العلم لا ان حقيقته ليس بحاصل بالفعل فمن قال ان النقض بالعلم بحقيقة الواجب انما يرد على مذهب من قال انه يمتنع العلم بحقيقة الواجب لم يأت بشئ لان القائل بامتناع العلم بحقيقة الواجب الحكماء ونبذ من المتأخرين والمعرفون بهذا التعريف جمهور المتكلمين قال بعض الفضلاء الحصول معتبر فى ماهية العلم ولا حاجة الى التقييد بالحاصل واطلاق العلم على ما ليس بحاصل لا يجوز سيما على ما ليس من شانه ان يحصل انتهى اقول اعتبار الحصول فى ماهية العلم انما يظهر على ما عرفه الحكماء من انه الصورة الحاصلة واما على ما عرفه المتكلمون من انه صفة توجب تميزا او ينكشف به اه فغير ظ لجواز ان يكون تلك الصفة حاصلة او غير حاصلة وعلى تقدير التسليم فاطلاق العلم على ما من شانه الحصول مسامحة شايعة فيما بينهم فيجوز ان يكون التقييد لدفع ذلك الايهام واما ان حقيقة الواجب ليس من شانه الحصول فهو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين والجمهور على خلافه كما صرح به فى شرح المواقف قوله لكن يرد اه يعنى ان شارح المواقف عرف الضرورى بما عرفه الشارح وادرج الحسيات فيه وبين وجه الاندراج بان الحسيات ليست حاصلة بمجرد الاحساس المقدور لنا والا لحصل الجزم فى جميع المواد مع تخلفه فى وجدان الصفراوى السكر مرا ورؤية الاحول الواحد اثنين ونحو ذلك بل لا بد فى حصولها مع الاحساس من امور اخر يضطر

العقل

العقل الى الجزم بسبب تحقق تلك الامور فى بعض المواضع دون بعض
وتلك الامور غير مقدورلنا اذ لانعلم تفاصيلها ولازمان حصولها
احصلت قبل الاحساس اومع الاحساس ولاكيفية حصولها
فلو كانت مقدورة لنا لكانت معلومة بخلاف النظريات فانها
حاصلة بمجرد النظر المقدورلنا وليس لامر اخر مدخل فيها والقول بانه
يجوز ههنا ان يكون امور يتوقف عليها حصول الجزم ولانعلمها مفصلة
مخالف لصريح العقل والا جاز ان يكون البديهيات الاولية ايضا موقوفة
على امور لانعلمها وفيما قررناك اشارة الى دفع شبهة اوردت فى هذا المقام
تركناها صونا عن اطالة المرام قوله وجوابه ان الشارح اه حاصله
ان من ادرج الحسيات فى الضرورى عرفه بما لايكون القدرة مستقلة
فى حصوله والكسبى عرفه بما يكون القدرة مستقلة فيه فيدخل الحسيات
فى الضرورى لتوقفها على امور غير مقدورة كما مر ومن ادرج الحسيات
فى الكسبى عرفه بما يكون للقدرة داخل فى حصوله والضرورى بما لايكون
كذلك فتدخل الحسيات فى الكسبى لحصولها بالاحساس المقدور فان قيل
كون القدرة مستقلة فى الحصول خلاف المذهب وان النظريات قد يتوقف
على مبادى ضرورية فلايكون القدرة مستقلة فى حصولها لتوقفها
على المبادى الغير المقدورة قيل المراد بالاستقلال الاستقلال عادة بمعنى ان
الكسبى يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضرورى ليس كذلك وعن
الثانى ان اللازم مما ذكر ان يكون الامور التى يتوقف عليها العلم الكسبى
غير مقدورة لا ان يكون نفس العلم به غير مقدورة قوله وجه
التناقض آه حاصله انه جعل الضرورى اولا مقابلا للكسبى ثم جعل
قسما من قسمه اعنى الحاصل بنظر العقل فيلزم كون قسيم الشئ قسما
من قسمه وهو يستلزم التناقض اذ يستفاد من الاول ان الضرورى ليس
باكتسابى ومن الثانى انه اكتسابى وحاصل الدفع منع لزوم ماذكر للتغاير بين
القسيم والقسم قوله وليت شعرى آه يعنى ان دفع التناقض فرع

تخيله وههنا لايتخيل التناقض وان جعل الضروري لمعنى واحد وهو مايقابل الاكتسابي لانه انما يلزم لوكان المفهوم من عبارة البداية ان الحاصل بنظر العقل المنقسم الى الضروري والاستدلالي قسم من المقابل له وليس كذلك لانه قدمر انه لايتصور حصول العلم سواء كانت ضروريا اونظريا بدون سبب من الاسباب وصاحب البداية قسم العلم الحاصل بسبب من الاسباب الى مايحدثه الله تعالى في العبد بلا توسط اختياره وصرف اسبابه والى مايحدثه بتوسط الاختيار وصرف الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الشاملة للاسباب المباشرة وغيرها المتحققة في الضروري والاستدلالي على ماهو الظ من قوله واسبابه اى اسباب العلم من غير تقييد بالمباشرة وغيرها الى ثلثة اقسام ثم قسم الحاصل بالسبب الخاص منها وهو نظر العقل اى توجهه وملاحظته الى الضروري والاستدلالي ولاشك انه لايلزم من ذلك كون قسيم الشيء قسما منه اذ ليس نظر العقل من الاسباب المباشرة حتى يكون العلم الحاصل به علما حاصلا بسبب المباشرة فيكون داخلا في الكسبي ويكون الضروري قسما منه فيلزم التناقض بل هو شامل لنظر العقل وتوجهه الذي لايكون على وجه المباشرة كما في الوجدانيات كالعلم بوجوده وتغير احواله فانها حاصلة بملاحظة العقل التي ليست بمقدورة للعبد او يكون على وجه المباشرة كما في النظريات والبديهيات التي سوى الوجدانيات فانها حاصلة بملاحظة العقل التي هي حاصلة بالقصد والاختيار فما حصل منه بدون المباشرة يكون ضروريا وماحصل منه بالمباشرة يكون نظريا بالمعنيين المذكورين اولا هذا نهاية تحرير كلام المحشي قوله ولوسلم آه اى ولوسلم ان المقسم هو الاسباب المباشرة لكنه يجوز ان يكون بين المقسم والقيود التي حصلت الاقسام المختلفة بسببها عموم من وجه فيجوز ان يكون نظر العقل الذي لاجل تقييد السبب المباشر به حصل منه قسم اعم من وجه من السبب المباشر فان نظر العقل متحقق في الوجدانيات وليس بسبب المباشر والسبب المباشر متحقق في الحسيات والخبر الصادق وليس بنظر العقل وكلاهما متحققان في النظريات والمقسم

للضروري

للضروری والاستدلالی فی قوله ثم الحاصل بنظر العقل ضروری يحصل باول التوجه آه هو العلم الحاصل بالاعم ای بنظر العقل الاعم الشامل للسبب المباشر وغيره فلايكون الضروری داخلا فی الكسبی فلايلزم التناقض اصلا وبما حررنالك اندفع ماقيل لايجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه يعرف ذلك من ملاحظة مفهوم التقسيم والمراد بقولنا الحيوان اما ابيض اواسود الحيوان اما حيوان ابيض اوحيوان اسود لانه وان لم يجز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه لكنه جائز بين المقسم وقيود الاقسام بل متحقق الاترى ان الابيض الذی هو قيد محصل لقسم الحيوان اعم من وجه من الحيوان وهذا القدر كاف كما لايخفى

قوله نعم يرد على التقسيم الثانی آه يعنی نعم ان الضروری فی التقسيم الثانی محمول على ما يحصل بدون فكر لكن لالسبب انه اولم يحمل عليه يلزم التناقض بل لاجل انه لو حمل على ما يحصل باول التوجه من غير سبب مباشر لم يصح حصر ما حصل بنظر العقل فی الضروری والاستدلالی لخروج الحدسيات والتجربيات ضرورة انهما حصلتا بنظر العقل وليستا بداخلتين فی الضروری لعدم حصولهما باول التوجه لتوقفهما على الحدس والتجربة ولافی الاستدلالی لعدم احتياجهما الى نوع فكر فيحتاج فی دفعه الى جعل قوله من غير احتياج الى تفكر تفسيرا لاول التوجه فيحصل للضروری معنى اخر وهو ما حصل بدون فكر فالباعث على حمل الضروری على معنى آخر ليس لزوم التناقض على ماظن بل عدم استقامة الحصر وانما لم يحمل التفكر فی قوله من غير احتياج الى التفكر على المعنی اللغوی ای من غير احتياج الى سبب من اسباب المباشرة فيكون الحدسيات والتجربيات داخلة فی الاستدلالی ولم يحصل للضروری معنى ثان لان تمثيل الضروری الحاصل باول التوجه بقوله الكل اعظم من الجزء يابى عن ذلك لاحتياجه الى الاتقاب المقدور وتصور الطرفين المقدور وبما حررنالك ظهران ما قاله الفاضل المحشی وانت خبير بان

هـذا الكلام اعتراف منه بان الحدسيات والتجربيات وسائر الضروريات المقـدورة كانت داخـلة في الضروري ولاشك ان الضروري باعتبار كونه مقدورا حاصـلا بمباشرة الاسباب قسم من الاكتسابي وقدكان الضروري قسما للاكتسابي فيلزم ان يكون قسيم الشيء قسما منه فيحتاج الى جواب الشارح بعيدعن المقصود بمراحل اذ ليس المق ان الضروري بالمعنى الاول شامل للحدسيات والتجربيات والضروريات المقـدورة بل مقصوده ان ماذكره الشارح من ان في حمل الضروريات على المعنى الثاني دفعا للتناقض ليس بصحيح لعـدم التناقض في كلامه بل فيه دفع لبطلان الحصر واين هـذا من ذلك واعلم ان مق المحشي من قوله وليت شعري كيف يتخيل التناقض ان من لاحظ عبارة البداية كما ينبغي لايتخيل التنـاقض الذي يفضي الى اعتبار المعنيين للضروري نعم فيه ايهام التناقض لكنه يرتفع بادني تأمل قوله فيحتـاج الى دفعه آه يعني لوكان الالهام من الاسـباب المفيدة للعلم بالنسبة الى عامة الخلق لبطل حصر الاسباب العـامة في الثلثة ويحتاج في دفعه الى مايحتاج في دفع النقض بالحدس والتجربة والوجدان وهوانه ليس لهم غرض متعلق بتفاصيلها وكان الحاكم في جميع ذلك العقل فلذا ادرجوه في العقل وان كان باستعانة الحدس والتجربة والوجـدان والالهام لكنه ليس سـببا لعامة الخلق فلايكون داخلا في المقسم اذ المقسم الاسـباب العامة لسـائر الخلق فلا احتيـاج في دفعه الى ما ذكر قوله الا ان تخصيص الصحة آه لان الالهام ليس من اسباب المعرفة بفساد الشيء ايضا والتخصيص يوهم كونهـا من اسبابها قوله وجوابه انه خلاف الظاهر لان المتبادر من اطلاق الصحة ضد الفسـاد والمرض قوله وفيه استدراك آه لانه يكفي ان يقـال من اسبـاب المعرفة بالشيء قيل المعرفة يشمل التصور والتصديق والكلام ههنا في التصديق فادرج لفظ الصحة اشارة الى هذا قوله وايهـام خلاف المق لان الصحة يقـال عـلى ما يقابل الفساد

وعلى

وعلى ما يقابل المرض وعلى الثبوت وعلى مطابقة الشيء للواقع ففي
ارادة الثبوت منهـا بلا قرينة ايهام خلاف الحق قيل المراد بالشيء الحكم
الذي هو الوقوع واللاوقوع ومعنى صحته مطابقته للواقع وقد فسرها
في شرح المقاصد في بيان تحقيق معنى الصدق والكذب بهذا المعنى
فظهر صحة الصحة وفائدة ادراجها الاشارة الى ان المراد بالمعرفة التصديق
انتهى ولايخفى ان ما ذكره المحشي بقوله وجوابه يرد عليه فان حمله
على معنى المطابقة خلاف المتبادر وفيه استدراك لانه اذا كان المعرفة
بمعنى العلم يكون المطابقة معتبرة في مفهومه وايهام خلاف الحق قوله
كلمة كان ههنا غير مرضية لانه جزم الشارح فيما سبق بان العلم عندهم
لايطلق على غير اليقينيات حيث حمل التجلي على الانكشاف التام بمعنى
عدم احتمال النقيض حالا ومآلا فلا معنى لايراد كلمة كان المشعرة بالظن
قوله فتأمل وجه التأمل ان عبارة المص لايدل عليه صريحا والعلم
قد يطلق بمعنى الادراك مطلقا فيشملها على مايشعر به قوله فيما سبق
ولكن ينبغي ان يحمل التجلي آه حيث عمم التعريف اولا وخصصه ثانيا
فان قيل حصر الاسباب في الثلثة قرينة صريحة على ان ليس المراد
بالعلم مطلق الادراك لان اسبابه كثيرة كالخبر المقرون والالهام وخبر الاحاد
والرؤيا قلت يجوز ان يكون الحصر للاسباب المعتدة بها المفيدة للعلم
بلا تخلف وهذا القدر كاف لايراد كلمة كان قوله اشارة الى وجه التسمية
اي انما ذكر هذا القيد في التعريف اشارة الى وجه التسمية والمناسبة
فان العالم مشتق من العلم بمعنى العلامة غلب فيما يعلم به كالخاتم لما يختم به
ثم سمي به ماسوى الله تعالى من الموجودات لانه يعلم به الصانع قوله ولبس
من التعريف اي ليس جزء من التعريف حقيقة عند الشارح والايلزم
الاستدراك لانه حمل الغير على المعنى المصطلح فخرج الصفات وصار
التعريف جامعا ومانعا بدونه والمشهور انه جزء منه بناء على حمل الغيرية
على المعنى اللغوي واخراج الصفات به اذ لايعلم بها الصانع وظني

اقول فيعود النقض بالالهام اي علم كونه الهاما الفيدة للعلم المعلوم بالالهام من جانب الله تعالى لانه مفيد للعلم القطعي بلا تخلف وان كان مطلق الالهام لايفيد بلا تخلف لعدم القطع بالالهامية بعض افراده ولذا كثيرا ما يظهر الخطا فيما يدعى انه الكشف والالهام وهذا كان السبب الحواس السليمة والنظر الصحيح لامطلق الحواس والنظر الا ان يقال ان الالهام من العلوم انما يفيد العلم بلا تخلف لمن الهم اليه فلا يكون سببا عاما لعامة الخلق والكلام فيه تامل

مكلنبوي

ان المشهور اولى لان حمل الغير على المصطلح بعيد عن الفهم وعلى تقدير
التسليم يلزم استدراك قوله من الموجودات لان الغير المصطلح لا يطلق
عندهم الا على الموجود قوله يقال عالم الاجسام اشارة الى ان المراد آه يعنى
لما كان تعريف العالم بما ذكروه مخالفا للحق من وجهين الاول جواز
اطلاق العالم على الجزئيات فانها الموجودة بالذات والثانى اختصاص
اطلاقه على المجموع حيث اورد صيغة الجمع وقال من الموجودات بيانا
للموصول ازاله بقوله يقال عالم الاجسام فان فى اتيان الامثلة من الاجناس
اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات فمعنى قوله من الموجودات
من اجناس الموجودات وفى اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس
اشارة الى انه اسم موضوع للقدر المشترك بينها اى بين جميع الاجناس
اعنى كونه ماسوى الله تعالى فان القول بتعدد الوضع بحسب كل جنس
كلفظ العين قول بلا دليل وكذا جعل الوضع عاما والموضوع له خاصا
فانه مخصوص بمواضع عديدة واذا كان موضوعا لمعنى واحد مشترك
بين جميع الاجناس يجوز اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس وعلى كلها
اطلاقا للكلى على جزئياته كاطلاق الانسان على كل واحد من زيد وعمرو
وبكر وعلى كلها قوله لانه اسم للكل آه عطف على قوله اسم
للقدر المشترك اى فيه اشارة الى انه ليس اسما للمجموع والالما صح
جمعه كما فى قوله تعالى رب العالمين والقول بالاشتراك بين الكل
وكل واحد خلاف الاصل لا يصار اليه بلا ضرورة داعية اليه
قال الشارح فى شرح الكشاف هو اسم لكل جنس وليس اسما للمجموع
بحيث لا يكون له افراد بل اجزاء فيمتنع جمعه انتهى كلامه فان قيل
عبارة المص صريح فى ان العالم اسم للمجموع حيث قال بجميع
اجزائه حادث دون جزئياته ففى تفسير كلام المص بما ذكر نوع حزازة
قلنا لا نم ذلك فان قوله العالم بجميع اجزائه حادث قضية كلية معناه
كل جنس يطلق عليه مفهوم اسم العالم بجميع اجزائه حادث ففيه

اشارة الى ان كل جنس من الاجناس حادث مع حدوث الاجزاء التي
يتركب منها في الخارج ومعنى تركبه منها في الخارج تركب جميع
جزئياته منها كما يقال جنس البيت مركب من الجدران
والسقف فهو ابلغ في الرد على الفلاسفة هذا وللفضلاء في توجيه
عبارة المص وجوه تركناها مخافة الاطناب وما ذكرته فيه اقرب الى
الفهم والصواب قوله والمشهور ان الصورة النوعية آه الحق من هذا
دفع ما يتجه من انه كان على الشارح ان يقول وصورها لكن بالنوع والجنس
فان الفلاسفة قالوا ان الصورة الجسمية للعناصر قديمة بنوعها بمعنى ان
الصورة الجسمية طبيعة نوعية لاتتعدد الا بامور خارجة عنها من كونها
فلكية او عنصرية نارية اوهوائية غير قديمة بحسب توارد افرادها
الشخصية فيجوز خلو العناصر عن افرادها الشخصية لا عن طبيعتها
النوعية وان الصورة النوعية قديمة بجنسها بمعنى ان الصورة النوعية
طبيعة جنسية متحققة في ضمن العناصر انواعها المقتضية للآثار المختلفة غير
قديمة بحسب توارد تلك الانواع عليها فيجوز خلوها عن انواعها بطريق
الكون والفساد بان يخلع الهوا صورته النوعية ويلبس الصورة النارية
وبالعكس حتى جوزوا ان يكون نوع النار حادثا بسبب الحركات الفلكية عن
نوع الهوا ولا يجوز خلوها عن طبيعتها الجنسية وحاصل الدفع ان المشهور
وان كان الصورة النوعية قديمة بالجنس لكن يشكل عليه ببقاء صور
الاسطقسات اي العناصر الاربعة فانها باعتبار تركب الجسم منها يسمى
اسطقسات وباعتبار تحليله اليها عناصر في امزجة المواليد الثلاثة
اعني المعادن والنباتات والحيوانات القديمة بالنوع فانهم صرحوا بان صور
العناصر باقية على حالها في امزجة المواليد ولذا يتصل كل واحد منها بعد
الافتراق بمركزها وهي قديمة بالنوع عندهم بحسب توارد افرادها الشخصية
من العدم الى الوجود كالحركة فيلزم قدم الصور النوعية المختصة بكل عنصر
بالنوع بحسب توارد افرادها والا لم يكن المواليد قديمة بالنوع فلا معنى

فان الآثار الصادرة عن نوع الماء مخالفة لما يصدر عن نوع الهواء نسخة
مثلا

لكون الصور النوعية قديمة بالجنس وتجويز حدوث نوع النار نعم انه
يجوز الانقلاب بحسب الكون والفساد فى افراد الشخصية من كل نوع
فكان الشارح ترك ذكر الجنس وقال ان الصور مطلقا قديمة بالنوع ميلا
الى هذا التحقيق المفهوم من الاشكال اواراد بالنوع النوع الاضافى اعنى
المندرج تحت الاخر فيصدق على الصور النوعية و يكون موافقا للمشهور
قوله قيده بالاضافة آه اى قيد القيام باضافته الى العين او الممكن احترازا
عن قيام الواجب لذاته فان معناه استغناؤه عن المحل لا ان يكون تحيزه
بنفسه اذلا تحيز للواجب قوله ثم لايخفى آه يعنى ان تعريف قيام العين
بالذات يصدق على المركب من عين وعرض قائم بذلك العين كالسرير
المركب من الخشب والهيئة العارضة لها بسبب التأليف فانه يصدق عليه
انه متحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شئ آخر مع عدم صدق المعرف اعنى
قيام العين عليه اذ المشهور انه ليس بعين فكيف يصدق عليه القيام
بالذات المختصة به و بما حررنا لك اندفع ماقيل فى دفع هذا النقض
من ان الوحدة النوعية معتبرة فى تقسيم العالم الى العين والعرض والصورة
المفروضة انما هى من اجتماع القسمين لان هذا الجواب انما يتم ان لو قرر
عبارة المحشى بانه يتحقق فى الصورة المفروضة معنى القيام بالذات فيكون
عينا مع انه ليس بعين فيكون الحق ابطال انحصار التقسيم وليس كذلك
بل مقصوده انه يصدق عليه تعريف قيام العين بالذات ولا يصدق المعرف
لانه يختص بالعين وهو ليس بعين وح لافائدة فى اعتبار الوحدة النوعية
فى المقسم كما لايخفى وانما قال والمشهور لان بعضهم ذهبوا الى انه عين فانه
عبارة عن الاجزاء المخصوصة التى اعتبرها العقل على وضع هيئة مخصوصة
من غير ان يكون الهيئة مقومة فانها امر اعتبارى غير موجود فكيف
يكون جزء للموجود واجيب عن الاشكال المذكور بان معنى التحيز بنفسه
ان لا يكون فى عروض التحيز له واسطة فى العروض والتحيز لذلك المجموع
انما عرض بواسطة جزئه الذى هو العين ولا ينتقض تعريف قيام العرض

اذلا يصدق على ذلك المركب انه متحيز بواسطة موضوعه بل بواسطة جزئه قوله ليس امرا اخر بل عين وجوده اه اعلم انه قد اشتهر فيما بينهم ان معنى وجود العرض فى الموضوع ان يكون وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع وفسره السيد الشريف فى شرح المواقف بعدم تمايزهما فى الاشارة الحسية والشارح فسره بان يكون وجود العرض فى نفسه هو وجوده فى موضعه وقيامه به بمعنى انه ليس وجوده امرا اخر غير وجوده فيه وقيامه به على مايدل عليه قوله بخلاف وجود الجسم فى الحيز فان وجوده فى نفسه امر ووجوده فى الحيز امر اخر ولذا علل امتناع الانتقال به ورده السيد السند بانه ليس بشئ اذ يقال وجد السواد فى نفسه فقام بالجسم وتخلل الفاء بينهما يصحح المغايرة بحسب الذات وايضا امكان ثبوت الشئ فى نفسه مغاير لامكان ثبوته لغيره لانه كثيرا مايتحقق الاول دون الثانى فان البياض يمكن ثبوته فى نفسه مع انه لايمكن ثبوته للسواد واذا كان الامكانان متغايرين فكيف يتحد الممكنان اعنى الثبوتين ويمكن الجواب بان عبارة الشارح محمولة على التسامح كالمشهور والحق اتحادهما فى الاشارة الحسية فتأمل قوله بمعنى البعد المفروض آه يعنى ليس المراد بالطول والعرض والعمق ما هو المتعارف اعنى الابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة بل المعنى الاعم وهو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا لان تأليف الجسم من ثلثة اجزاء انما يوجب حصول الابعاد بهذا المعنى بان يتألف اثنان ويقع الثالث على ملتقاهما فيحصل مثلث جوهرى من ثلثة خطوط جوهرية فالامتداد المفروض اولا طول وثانيا عرض وثالثا عمق قوله ليتحقق تقاطع الابعاد اه اى ليمكن وجود الابعاد المتقاطعة فيه اذلا يجب الابعاد الثلثة فضلا عن كونها متقاطعة كما فى الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وكذا فى قوله ليتحقق الابعاد الثلثة قوله رد بان التقاطع اه يعنى ان اشتراط التقاطع لايوجب اشتراط الثمانية لحصوله باربعة اثنان يتألف بان فى الطول ويقوم الجزء الثالث

فالقيام متاخر بالذات عن وجوده فكيف يكون نفسه وفيه انا لانسلم صحة هذا القول وقد قالوا ان الموضوع شرط لوجود العرض ولو كان الوجود مقدما على القيام لم يكن الموضوع محتاجا اليه ولو سلم فليكن الترتيب بالفاء للتغاير الاعتبارى كما فى قولهم رماه فقتل مص

وحاصله ان امكان الوجود الرابطى وامكان المحمول ليحقق الاول متغاير لامكان الاعتبارية القائمة بمحالها فى الامور الاعتبارية كالعمى والثانى فى الذوات القائمة بنفسها فيكون الوجودان متغايرين وفيه ان التغاير بين الامكانين فى العرض ممنوع وثبوته فيما عداه لايجدى نفعا اذ الشارح العلامة يقول ان وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع مص

بجنب احدهما فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع على الجزء الذى قام بجنبه الثالث فيحصل العمق بان يتألف مثلا جز آ ا ب فيحصل الطول وقام بجنب ب مثلا ج فيحصل العرض وقام د على ب فيحصل العمق فههنا ابعاد ثلثة احدها من ا ب والثانى من ب ج والثالث من د ب متقاطعة على نقطة ب وهى الجزء المشترك بينهما وبماذكرنا ظهر لك اختلال عبارة المحشى فان قوله يقوم عليه رابع صفة لقوله ثالث ولاشك ان قيام الرابع على الثالث لايحصل به التقاطع وان حصل به الزوايا القائمة على هذه الصورة والاوجه وفوقه رابع اى فوق احدهما رابع كما فى المواقف اللهم الاان يقال انه صفة لاحدهما بحذف الموصول اى الذى يقوم عليه رابع او يقال ان احدهما لعدم تعينه فى حكم النكرة فيجوز وقوع الجملة الخبرية صفة له على نحو ماقال الفاضل الجلى فى حاشية المطول ان جلة كثيراياديه فى قولنا فلان كثير اياديه صفة لفلان امابتقدير الموصول او بان علم الجنس فى حكم النكرة ثم ان تقاطع الابعاد على القوائم فى الخطوط الجوهرية حاصل اذافرضت متجاوزة وذلك كاف ههنا فلايرد ماقيل انه اذا كان احد الجواهر الملتقى لم يكن ضلع الزاوية خطا ومن الواجب ان يكون كذلك كذا افاده بعض الفاضل

قوله وان كان لفظيا راجعا اه المق من هذا بيان فائدة قوله راجعا الى الاصطلاح وعدم مخالفته لمافى المواقف ودفع ماقيل من ان حاصل ماذكره الشارح بقوله بل هو نزاع فى ان المعنى الذى وضع لفظ الجسم آه ان لفظ الجسم يطلق على كذا وكذا ولاشك انه نزاع لفظى يعنى انه ليس نزاعا لفظيا بمعنى كونه راجعا الى الاصطلاح بان يكون لفظ الجسم فى اصطلاح موضوعا للمركب من جزئين وفى اصطلاح من ثلثة وفى اصطلاح للمركب من ثمانية اذلامشاحة فى الاصطلاح وان كان نزاعا لفظيا بمعنى انه نزاع فى معنى لفظ الجسم بانه هل يتحقق بمطلق التركيب او بالتركيب من ثلثة اومن ثمانية فالشارح نفى النزاع اللفظى

بمعنى

بمعنى الراجع الى الاصطلاح وصاحب المواقف اثبته بمعنى انه نزاع فى اطلاق اللفظ بحسب العرف واللغة فلا منافاة بين كلاميهما قوله اى مطابقا للواقع اه اذ معنى الانقسام الفرضى هو فرض شئ غير شئ بحسب التعقل كليا ومعنى الانقسام الوهمى فرض شئ غير شئ بحسب التوهم جزئيا وفائدة ايراد الفرض ان الوهم ربما لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره اولا نه لا يقدر على احاطة ما لا يتناهى والفرض العقلى لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهى وغير المتناهى كذا فى شرح الاشارات للمحقق الطوسى وبعضهم لم يفرق بينهما لكن اعادة كلمة لا فى عبارة الشارح صريح فى الفرق ووجه امتناع انقسام الوهمى انه لصغره لا يدرك الحس ولا يقدر على استحضاره واما وجه امتناع انقسام العقلى فهو انه امر غير منقسم فى نفس الامر فتصوره بوجه الانقسام لا يكون تصورا مطابقا لما فى نفس الامر كما اذا تصور الانسان بوجه الجارية فانه وان كان ممكنا اذ للعقل ان يتصور المستحيلات والممتنعات لكنه غير مطابق لنفس الامر وهذا معنى قوله اى مطابقا للواقع والا فللعقل فرض كل شئ يعنى ان المراد بعدم انقسامه فرضا عدم القسمة الفرضية المطابقة لما فى نفس الامر لا عدم مطلق تصور العقل فيه شيئا غير شئ لانه غير ممتنع فى شئ من الاشياء اذ للعقل فرض كل شئ وتصوره حتى عدم نفسه وبما قررنا ندفع ما قال بعض الفضلاء انه لا خفاء فى ان هذه الكلية فى حيز المنع اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئى الحقيقى فى كثيرين اذ الفرض فيه ممتنع كالمفروض كما بين فى محله لان الفرض الممتنع فى الجزئى الحقيقى بمعنى التجويز العقلى لا بمعنى التقدير المعتبر فى تعريف المتصلة اعنى ملاحظة العقل وتصوره فانه غير ممتنع فى شئ من الاشياء على ما حققوه واو حمل الفرض فى عبارة الشارح على معنى التجويز العقلى لم يكن حاجة الى تقييده بالمطابقة فان تجويز انقسامه ممتنع كتجويز اشتراك الجزئى وان لم يكن

تصورهما ممتنعين ولعل المحشي تركه لان الاول اسبق الى الفهم قوله وان امكن دفعه اى وان امكن دفع منع حصر العين فى الجسم والجوهر بالمجردات ونحوها بان الحق بالتقسيم حصر العين الذى ثبت وجوده والمجردات ونحوها لم يثبت عندنا فهى خارجة عن المقسم قوله لايقال احتمال جزء لايدل آه يعنى لانم ان الحق حصر ماثبت وجوده اذ لوكان كذلك لبقى احتمال ان يكون جزء من اجزاء العالم اعنى المجردات لايدل الدليل على حدوثه وهذا ينافى غرض المص اذ مقصوده بيان حدوث العالم بجميع اجزائه الشاملة للموجودة والمحتملة الوجود وانما قلنا انه بقى احتمال جزء لايدل الدليل على حدوثه لان الدليل المذكور على ماسيجئ انما يدل على حدوث ماله كون فى حيز والمجردات لاحيز لهما فلايدل على حدوثهما وما قال الفاضل المحشي من ان هذا الاعتراض على هذا التقدير مع الجواب بعينه الاعتراض الاول مع الجواب اللذين ذكرهما الشارح فيما سيأتى بقوله وههنا ابحاث اه فلبس بشئ لان الاعتراض الذى ذكره الشارح منع صغرى الدليل اعنى العالم اما اعراض اواجسام لوجوا هربا نا لانم الحصر المذكور لجواز كونه مجردا والجواب اثبات المقدمة الممنوعة بان الحق حصر ماثبت وجوده فالمجردات خارجة عن المقسم والاعتراض الذى ذكره المحشي بقوله لايقال اه اعتراض على هذا الجواب بانا لانم ان الحق حصر ماثبت وجوده لانه ينافى غرض المص فهذا الاعتراض والجواب متأخر عنه بمرتبة كما يشهد به الفطرة السليمة قال الفاضل الجلى فى تقرير هذا الاعتراض لايقال نعم ان وجود الجوهر المجرد غير ثابت لكن وجود جزء لايتجزى مبرهن ثابت بالدلائل القطعية فيحتمل ان يكون بعض منها قديما مستمرا لايدل الدليل على حدوثه ولاخفاء فى انه ينافى غرض المص انتهى فيه بحث لان احتمال وجود جزء كذلك ممتنع لان خلاصة الدليل على ماسيجئ ان كل ماله كون فى الحيز فهو محل الحركة والسكون وكل ماكان كذلك فهو حادث ولاشك

ان

ان وجود الجزء بدون الكون فى الحيز ممتنع فح فيكون حادثا البتة فلا معنى لعدم دلالة الدليل على حدوثه قوله وايضا وجود جوهر مركب آه اعتراض على قول الشارح ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع آه بان مثل هـذا المنع وارد على قوله واما مركب من جزئين وهو الجسم بان يقال ان حصر المص المركب فى الجسم مم لجواز ان يكون المركب حاصلا من جوهرين مجردين فلا يكون جسما فلم يلتفت الى هذا المنع ولم يقل كالجسم قوله لانا نقول الغرض بيان آه هذا جواب عن الاعتراض الاول يعنى ليس غرض المص من قوله والعالم بجميع اجزائه الاجزاء مطلقا بل الاجزاء المعلومة الوجود اذ المق منه اثبات الصانع وصفاته وهو انما يعلم من اجزائه المعلومة الوجود فعدم بيان حدوث المحتمل من المجردات لاينافى غرض المص قوله واحتمال المركب آه جواب عن الاعتراض الثانى وحاصله ان التركيب من المجردات وان كان محتملا الا انه لم يذهب اليه احد فلذا لم يلتفت اليه المص واورده بعبارة تفيد حصر المركب فى الجسم بخلاف المجردات فان كثيرا من الناس قائل بها فالتفت اليه وادى بعبارة التمثيل قوله اى مستقيم آه يعنى ان تفسير الخط بالمستقيم ليس للاصلاح بل هو بيان للواقع اذ اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقى المستوى على تقدير تماسها بجزئين او اكثر وجود الخط المستقيم ضرورة ان مابه المماسة من الكرة يكون منطبقا على السطح فيكون مستقيما لاستقامته وان كان وجود مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيما او غير مستقيم منافيا للكرية الحقيقية عندهم لان وجود الخط بالفعل فرع التناهى فى الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية لانه طرف ونهاية عارضة له والكرة الحقيقية غير متناهية فى الوضع لعدم وجود نهايتها فى الاشارة الحسية وان كان متناهيا فى المقدار بمعنى انه يمكن ان يفرض بقدر محدود فما قيل ان وجود الخط المستدير بالفعل لاينافى الكرية الحقيقية ليس بشئ وانما قال بالفعل لان الخط المستدير بالقوة

موجود فيهما عندهم بمعنى انه لوقسم حصل الخطوط المستديرة ولاينافي الكرة الحقيقية وانما قلنا عندهم لان بعض المتكلمين ذهبوا الى ان السطوح مركبة من الخطوط الجوهرية فيكون الخط المستدير موجودا فيهما بالفعل عند ذلك البعض هذا تحقيق عبارة المحشي ولايخفى انه لافائدة ح في تقييد الخط بالفعل في قول الشارح والا لكان فيهما خط بالفعل آه فان وجود الخط المستقيم مطلقا ينافي الكرية الحقيقية اللهم الا ان يكون بيانا للواقع وايضا انما يتم لوكان قيد الاستواء في قوله على السطح الحقيقي مرادا محمولا على غفلة الشارح على ماقاله بعض الافاضل والظ من عبارته ان المراد مايكون سطحا حقيقيا لاحسيا مطلقا سواكان مستويا اوغير مستو وحاصل الاستدلال انه لووضع الكرة الحقيقية في نفس الامر بحسب الحس على السطح الحقيقي لم يكن المماسة الا بجزء غير منقسم لانهما لوكانت بجزئين لكان في الكرة خط بالفعل امامستقيم ان وضع على السطح المستوى اوغير مستقيم ان وضع على غير المستوى فلم يكن الكرة حقيقية لان وجود الخط بالفعل ينافي الكرية الحقيقية عندهم على مازعموا فتدبر واحفظ قوله يرد عليه ان العقل جازم آه يعني ان جميع مراتب الاعداد من الواحد الى غير النهاية اكثر من المراتب التي يعد اى ينقص العشرة من تلك المراتب وهي ما بعد العشرة فلفظ يعد على صيغة المضارع المجهول من العد بمعنى الاسقاط وخلاصته ان جميع مراتب الاعداد اكثر مما يعد العشرة لشمولها مرتبة الاحاد ايضا مع ان كلا منها غير متناهية وقيل في توجيهه ان جميع مراتب الاعداد اى كل واحدة منها اكثر من مرتبة تعد العشرة من تلك المرتبة مثلا مرتبة الاحاد اكثر من مرتبة العشرات التي تعد العشرة من الاحاد ومرتبة العشرات اكثر من مرتبة المائة التي تعد العشرة من العشرات ولا يخفى انه تكلف بعيد عن الفهم مع ان العبارة اللائقة بهذا المعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من عشراتها وفي بعض النسخ مما بعد بلفظ الظرف المقابل للقبل

فالمعنى

فالمعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من مرتبة التى بعد العشرة اعنى احد عشرة الى ما لا يتناهى وكذا تعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته فان علمه تعالى يتعلق بالواجب والممكن والممتنع بخلاف القدرة فانه مختص بالممكن مع كون كل منهما غير متناهية عندكم ولفظ التعلقات يجوز ان يكون على معناه او بمعنى المتعلقات واجيب عن هذا الاعتراض بان المراد ان القلة والكثرة فى الامور الموجودة لا يتصور بدون التناهى ومراتب الاعداد امور وهمية والموجودة من المعلومات والمقدورات متناهية وفيه بحث لان الاجزاء الموجودة فى الجسم ايضا متناهية واما الاجزاء الممكنة فهى لا تقف الى حد كما لا تقف الاعداد والمقدورات والمعلومات اليه قوله حاصل هذا الوجه ان كل ممكن آه يعنى ان كل واحد من الافتراقات الغير المتناهية التى يقبلها الجسم ممكن وكل ممكن مقدور الله تعالى فله تعالى ان يوجد جميعها فكل مفترق واحد حادث من احاد تلك الافتراقات جزء لا يتجزى اذ لو امكن افتراقه بوجه ما مرة اخرى لزم قدرته تعالى عليه ضرورة كونه ممكنا فيكون موجودا داخلا تحت الافتراقات المفروضة الوجود فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا غير قابل للافتراق مرة اخرى بل مفترقين هذا خلف وان لم يمكن افتراقه مرة اخرى بوجه من الوجوه ثبت المدعى اعنى وجود جزء غير منقسم قوله وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الشارح وهو ما سيجئ بقوله والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء لانه اذا كان الافتراق ممكنا الى غير النهاية يكون جميع تلك الافتراقات مقدورا لله تعالى فله ان يوجد كلها فثبت الجزء قال بعض الفضلاء ليس معنى قولهم ان الافتراق ممكن الى غير النهاية انه يمكن خروج الانقسامات المتناهية من القوة الى الفعل بان يكون فى الوجود امور غير متناهية بالفعل فان ذلك بط ببرهان التطبيق بل المراد انه من شانه وقوته ان يقبل الانقسام دائما ولا ينتهى الى حد لا يمكن فيه فرض شئ غير شئ فلا يوجد جميع الانقسامات الغير المتناهية فلا يكون كل مفترق واحد جزأ

لايتجزى ولايلزم من امكان افتراقه مرة اخرى خلاف المفروض انتهى
والاولى ان يقال بطلان خروج الانقسامات الغير المتناهية بالفعل بامتناع
اشتمال الجسم المتناهي المقدار على الامور الغير المتناهية فى الخارج لا ببرهان
التطبيق لان الفلاسفة اشترطوا فى جريانه الاجتماع والترتيب حتى جوزوا
وجود الحركات الغير المتناهية على التعاقب والنفوس المفارقة عن الابدان
لعدم الترتيب فاذا كان كل واحد من الانقسامات الغير المتناهية المتحققة
فى الجسم بالقوة ممكنا يكون جميعها ممكنة مقدورة فيجوز خروجها من القوة
الى الفعل مجتمعة اومتعاقبة على رأيهم وح يكون كل مفترق واحد جزأ
لايتجزى ويتم الدليل عليهم الزاميا قوله ان قلت النقطة آه حاصله انهم
صرحوا بان النقطة نهاية عارضة للخط اولا وبالذات فلا يوجد بدونه
اذا لاعراض الاولية للشئ لايوجد بدونه ولاخط بالفعل فى الكرة على
مامر فلا نقطة فيكون مابه التماس جزأ لايتجزى قوله تلك القضية مهملة
آه يعنى ان قولهم النقطة نهاية الخط قضية مهملة فى قوة الجزئية لاكلية
فان نهاية احد سطحى المخروط المستدير اعنى السطح المبتدى من القاعدة
المنتهى الى النقطة فى جانب الرأس فى كلا امتداديه نقطة بلا خط وكذا
مركز الكرة والدائرة نقطة بلا خط فيجوز ان يكون نهاية سطح الكرة نقطة
بلا خط ايضا وماقيل من انه لانقطة فى الكرة كالاخط فالمراد انه لانقطة
فيها بالفعل ويجوز ان يحصل فيها بعد التماس كما يحصل فيهما بعد حركتها
على نفسها من غير ان يخرج عن مكانها نقطتان غير متحركتين هما قطبا
الكرة والمخروط شكل يحيط به سطحان احدهما قاعدته والاخر مبتدأ
منه ويضيق عليه الى ان ينتهى الى نقطة هى رأسها فان كانا مستديرين
يسمى صنوبريا ومستديرا والا مضلعا قوله لانه فى الاخرة اه يعنى
ان اثبات الهيولى والصورة يؤدى الى نفى حشر الاجساد لان الحشر
سواء كان بجمع الاجزأ الاصلية المتفرقة اوباعادتها بعد العدم انما يكون
فى دار الاخرة فينافيه استمرار الاولى وعدم زوالها وهذا اولى مما قيل

فى

في بيانه ان هلاك البدن لايكون بتفرق اجزائه لامتناع وجود كل من الهيولى والصورة الجسمية و النوعيــة بدون الاخرى فلا يكون الحشر بجميعها بل بانتفــاء الصور والاعراض الشخصية ومن البين ان المعدوم لايعــاد لان هذا البيان انما يتم على تقدير تماميــة امتناع اعادة المعدوم ودونه خرط القتاد قوله ادلة دوامها اه يعني ان الظ المتبادر ان قوله المبني عليها صفة لكثير من اصول الهندسة فيكون المعنى ان فيه نجــاة عن كثير من اصول الهندسة التي يبتني عليها دوام حركة السموات لكن ادلة دوامها المتداولة في الكتب المتعــارفة غــير مبني عليها و يمكن ان يتكلف بان قوله وكثير من اصول الهندسة عطف على قوله عدم العــالم و قوله المبتني صفــة بعد صفة لقوله اثبــات الهيولى يعني مثــل اثبات الهيولى والصورة التي يودى الى القدم و يبتني عليها دوام الحركة فان دوام حركتها مبني على ان يكون قابلا للحركة المستديرة وذلك مبني على ان لايكون المسافة مركبة من اجزا لاتتجزى بل متصلا واحدا في انفسها على ما بين في محله قوله وقيل لا اما الخروجها بكلمة ما اه يعني ان كلمــة ما في تعريف العرض عبــارة عن الممكن بقرينــة انه قسم من اقسامه و الصفــات ليست بممكنة لان كل ممكن محدث والصفات قديمة فيكون خارجة عن المقسم فــلاحاجة الى اخراجها بقوله و يحدث في الاجسام لكن يرد عليــه انه يلزم ان يكون الصفات واجبــة اذ لا واسطة بين الممكن والواجب لكنهم التزموا ذلك وقالوا انها قديمة واجبة لكن لا لذاتها ولا لغيرها بل لما ليست عينها ولا غيرها والمح تعدد الواجب لذاته ولا يخفى انه تستر محض قوله واما لانها عرض اه يعني قيل ان قوله و يحدث آه ليس من تمام التعريف بل هو حكم من احكام العرض غــير شامل لجميع افراده لان الصفــات داخلة في تعريف العرض ضرورة انها ممكنة لاحتياجها الى ذات الواجب غير قائمة بذاتها اما لان معنى القيام بالذات هو التحيز بنفسه ومعنى عدم القيام بالذات عدم التحيز بنفســه فاما ان لايكون متحيزا كالصفات او متحيزا بالتبعية كالاعراض

فعدم القيام بالذات اعم من القيام بالغير واما لان عدم القيام بالذات وان كان مساويا للقيام بالغير الا انه مفسر بالاختصاص عند المحققين كما ذكره السيد السند فى شرح المواقف فلا يصح اخراجها عنه ولا نم ان كل ممكن حادث بل ما يكون صدوره بطريق الاختيار والصفات صادرة عنه بطريق الايجاب وهذا مما ذهب اليه بعض المتأخرين ودخولها فى العرض لا يوجب جواز اطلاق العرض عليها لايهامه خلاف الحق اذا طلاقه شايع فى الحادث فلا يرد ان اطلاق العرض على صفاته تعالى مما لم يرد به اذن الشارع فكيف يندرج فيها قال الفاضل الجلى فى توجيهه واما لان الصفات اعراض محدثة فى ذاته تعالى كما ذهب اليه الكرامية فلا يجوز اخراجها انتهى وفيه ان هذا التعريف تعريف الاصحاب فلا معنى لحمله على الكرامية قوله ذكر فى شرح التجريد قال بعض الافاضل المذكور فى شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة لا يحتاج الى اكثر من جوهر بمعنى انه يمكن وجودها فى جوهر واحد اذ وجودها غير مشروط بالمزاج والتركيب عندنا خلافا للفلاسفة وماذكره الشارح ههنا من ان ما عدا الاكوان من الاعراض لا يوجد فى غير الاجسام بمعنى انه لم يجر عادته تعالى بخلقه فى غيرها وان كان ممكنا فلا منافات بينهما لان كلام شرح التجريد فى الامكان وكلام الشارح فى الوقوع قوله ولك ان تستدل اه يعنى لك ان تستدل على حدوث الاعراض بان العرض لا يبقى زمانين والا لكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام العرض بالعرض وهذا بط لكن تركه الشارح ههنا لانه مسلك خاص للشيخ الاشعرى غير تام عند غيره وبين حدوثها بوجه مقبول مع انه قد اشار اليه فى بيان حدوث الحركة والسكون بقوله واما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهى غير باقية قوله اذ القصد الى ايجاد الموجود اه يعنى ان اثر المختار يجب ان يكون حادثا اذ لو كان قديما لكان القصد الى ايجاده حال وجوده والقصد الى ايجاد الموجود مح بالضرورة لانه

تحصيله

تحصيل الحاصل فلابد ان يكون القصد مقارنا بعدم الاثر فيكون اثر المختار
حادثا قطعا قوله واعترض اه حاصله ان اثر المختار انما يلزم ان يكون
حادثا اذا كان تقدم القصد على الوجود بحسب الزمان فيكون مقارنا
بعدم الاثر وهو مم لم لايجوز ان يكون تقدم القصد الكامل على الوجود
بحسب الذات كما ان تقدم الايجاد عليه كذلك فيجوز مقارنة القصد
للوجود بحسب الزمان اذ لامنافات بين التقدم الذاتى والمقارنة الزمانية
كما يكون مقارنة الايجاد له بحسب الزمان وح لايلزم حدوثه لعدم سبق القصد
عليه بالزمان ولا القصد الى ايجاد الموجود لعدم كونه موجودا بوجود قبل
هذا الايجاد كما لايلزم شئ من ذلك من تقدم الايجاد عليه وانما قيد
القصد بالكامل اعنى مايكون مستلزما للمق وهو قصد الواجب تعالى
وتقدس احترازا عن القصد الناقص اعنى قصد واحد منا فانه مقدم
على ايجاد الوجود بالزمان ضرورة انه يحتاج فى حصول المق بعده
الى مباشرة الاسباب واستعمال الالات وبالجملة ان القصد اذا كان كافيا
فى حصول المق يكون معه بحسب الزمان فلايلزم حدوث اثره واذا لم يكن
كافيا فيتقدم عليه زمان ايضا فيكون اثره حادثا قطعا قوله
اى مستمر الوجود لايطرء عليه العدم وانما فسر القديم به لان القدم
بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ملبس مقصودا بالاثبات لانه مفروض
بل المق بيان ان القدم ينافى العدم فالحاصل ان مايطرء عليه العدم
لايكون قديما اذ لو كان قديما فاما ان يكون واجبا لذاته وح يمتنع عدمه
اومستندا الى الواجب لذاته بطريق الايجاب والمستند الى الواجب القديم
لايطرء عليه العدم والالزم تخلف المعلول عن العلة التامة قوله
ان قلت يجوز ان يستند اه يعنى ان طريان العدم على القديم انما يستلزم
تخلف المعلول عن العلة التامة لو كان ذلك القديم مستندا الى الموجب
بلا واسطة او بواسطة شرط قديم لكن لم لايجوز ان يكون استناده اليه
بتوسط شروط حادثة على سبيل التعاقب بان يكون وجود كل منها

شرط الوجود ذلك المستند ومعد الوجود الاخر غير متناهية فى جانب
الماضى ومتناهية فى جانب المستقبل فح يكون ذلك المستند قديما لعدم
مسبوقية العدم عليه ضرورة تحققه فى ازمنة الماضية الغير المتناهية لتحقق
علته التامة اعنى الموجب القديم مع واحد من الشروط ولايكون مستمرا
لجواز ان يطرء عليه العدم بان ينتفى شرط وجوده الذى ينتهى اليه جميع
شروطه بتعاقب شرط آخر لايكون شرطا لوجوده فلا يلزم تخلف
المعلول عن علته التامة بل عن الناقصة وهو جائز فقوله ولايلزم قدمه
بمعنى لايلزم استمراره ولنمثل لك مثالا بان يكون سكون زيد صادرا
عن الموجب القديم بتوسط الحركات الجزئية الحادثة المتعاقبة المفروضة
من مبدأ معين الى غير النهاية فى جانب الماضى بان يكون كل واحد
من تلك الحركات الجزئية شرطا لحصول سكون زيد فى الزمان الماضى
فيكون سكون زيد غير مسبوق بالعدم لتحققه فى جميع الازمنة الماضية
الغير المتناهية ضرورة تحقق علته اعنى الموجب القديم مع واحد
من تلك الحركات المتعاقبة الغير المتناهية ولايكون مستمر الطريان العدم عليه
بواسطة انتفاء شرط اعنى الحركة الجزئية التى ينتهى اليها جميع الحركات التى
هى شروط وجوده بتعاقب حركة اخرى ليست من شروط وجوده
والفاضل الجلى حرر هذا الاعتراض بما حصله انه يجوز ان يكون ذلك
الحادث الزمانى مستندا الى القديم بتوسط استعدادات وشروط غير متناهية
فلا يكون المستند الى الموجب القديم قديما غير مسبوق بالعدم ولا يخفى
ان منع القديم بهذا المعنى لايفيد شيئا اذ القديم بهذا المعنى مفروض والكلام
فى انه ينافى العدم ولذا فسره المحشى بالمستمر بل فيه تسليم مدعى المعلل
اذ مقصوده اثبات حدوث الزمانى وقد اعترفتم به قوله قلت
يبطله برهان آه يعنى ان لاتناهى الامور المتحققة الوجود سواء كانت
متعاقبة او مجتمعة يبطله برهان التطبيق على ماسيجئ انشاء الله تعالى
فلابد ان يكون تلك الشروط منتهية الى شرط يكون استناده الى الموجب

بلاواسطة فيكون قديما مستمرا وح يكون كل ماهو مستند اليه بتوسطه
ايضا قديما مستمرا غير ممكن الزوال ضرورة امتناع تخلف المعلول
عن علته التامة فثبت ان كل ماهو مستند الى الموجب القديم مستمر قوله
نعم يرد ان يقال آه يعنى يجوز ان يكون القديم مستندا الى الموجب القديم
بتوسط امر عدمى ثابت فى الازل كعدم حادث مثلا وح يكون ذلك
المستند غير مسبوق بالعدم ويجوز ان يطرأ عليه العدم بزوال شرطه
اعنى ذلك العدم بان يوجد ذلك الحادث فيما لا يزال بسبب تحقق جميع
مايتوقف عليه وجوده فيكون انتفائه بسبب انتفاء شرطه لالانتفاء علته
حتى يلزم عدم الموجب القديم اجاب عنه بعض الفضلاء بان ذلك الامر
العدمى لايخ امان يستند الى الموجب القديم بالذات بلا واسطة او بواسطة
شرائطه العدمية لاالى نهاية اوالى الممتنع بالذات وايا ماكان يمتنع زوال
عدم الحادث اما على الاول والثالث فظ واما على الثانى فلان زواله
لايتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوالها يستلزم وجود
امور غير متناهية وهو بط ببرهان التطبيق انتهى كلامه وفيه بحث لانا
لانم ان الامر العدمى يحتاج الى علة فان الاعدام غير محتاجة الى سبب
اذ علة الاحتياج على ماذهب اليه المليون الحدوث وهو غير متحقق فى حال
العدم نعم لو كان علة الاحتياج الامكان كما هو مذهب الحكماء لتم الجواب
المذكور لكن بحث المحشى على ماذهب اليه المتكلمون المستدلون بالدليل
المذكور ولو سلم فيجوز ان يكون تلك الشروط العدمية اعداما للاضافات
الاعتبارية فبزوالها لايلزم وجود الامور الغير المتناهية قوله لو قيل آه
يعنى لو قيل بدل قوله فان كان مسبوقا بكون اخر فى ذلك الحيز فان كان
مسبوقا بكون اخر فى حيز اخر فحركة والا فسكون لم يرد سؤال آن الحدوث
بانه خارج عن الحركة والسكون الآتى بقوله فان قيل آه لانه ح يكون
داخلا فى السكون لان معنى قوله والا اى وان لم يكن مسبوقا بكون اخر
فى حيز اخر فيجوز ان لايكون مسبوقا اصلا بكون اخر كما فى آن الحدوث

اولا يكون فى حيز اخر بل فى ذلك الحيز هذا لكن يرد عليه انه يلزم ح عدم اعتبار اللبث فى السكون وهو خلاف العرف واللغة ولذا اخرجه الشارح عنهما قوله يرد عليه ان ماحدث اه يعنى يرد على ظ هذين التعريفين على ماذهب اليه البعض من ان الحركة والسكون عبارة عن مجموع الكونين ان ماحدث فى مكان واستقر فيه آنين وانتقل منه فى الان الثالث الى مكان آخر لزم ان يكون كون ذلك الحادث فى الان الثانى جزء من الحركة والسكون فان هذا الكون مع الكون الاول يكون سكونا ومع الكون الثالث يكون حركة فلا تمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون الساكن بالذات فى آن سكونه اعنى الان الثانى شارعا فى الحركة وذلك مما لا يقول به احد وبما حررنا لك اندفع ماقيل ان الحق من قول الشارح وهذا معنى قولهم الحركة كونان آه ان الكلام ليس على ظاهره بل محمول على المسامحة والمراد ماذكره فلا يرد ما اورده المحشى بقوله ويرد عليه اه لان مق المحشى بيان سبب حمل هذين التعريفين على خلاف الظ بانه يرد على ظاهرهما الاعتراض والحق ماذكره الشارح فلذا حملهما عليه لانه يرد على تقدير حملهما على ذلك واندفع ايضا ماقيل ان اشتراك الشيئين فى جزء لا يستلزم عدم تمايزهما بالذات عن الاخر وان اراد بالامتياز الذاتى الامتياز بنفس الذات لا بالجزء فذلك غير واجب فى الحركة والسكون ولا تصريح منهم به اذ ليس المراد بعدم تمايزهما بالذات انه ليس بينهما تمايز بحسب الحقيقة بل انهما لا يتمايزان بحسب الوجود الخارجى بان يكون تحقق كل منهما فى الخارج ممتازا عن الاخر فانه يلزم ح ان يكون الشئ فى الان الثانى متصفا بالحركة والسكون معا وذلك مما لا يقول به احد قوله والحق ان الحركة كون اول اه هذا بعينه ماذكره الشارح بقوله فان كان مسبوقا بكون اخر آه قوله وهذا ظ اى كون هذين التعريفين صحيحا ظ عند تجدد الاكوان بحسب الانات على ماهو مذهب الشيخ الاشعرى من عدم بقاء الاعراض اذ ح يتحقق الكون الاول والثانى

واما على القول ببقاء الاكوان ففيه اشكال ايضا اذ لامعنى ح لكون الكون اولا وثانيا لعدم تعدده اللهم الا ان يفرض تعددها بتتالى الآنات ولانه يلزم اذا حدث فى مكان واستقر فيه آنين ان لا يكون كونه فى الان الثانى حركة لعدم كونه فى مكان ثان ولاسكونا لعدم كونه كونا ثانيا وانه اذا انتقل الى مكان واستقر فيه آنين يلزم ان يكون كونه فى الان الثالث حركة لكونه كونا اول فى المكان الثانى ولا يخفى عليك ان مايرد على هذا التعريف على تقدير بقاء الاكوان يرد على قولهم المذكور ايضا وعلى تقدير عدم بقائها يلزم ان لا يكون الحركة والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين فى الوجود اللهم الا ان يقال يكفى فى وجود الكل وجود اجزائه ولو على سبيل التعاقب قوله ان قلت جوازه اه يعنى ان ماثبت قبل ان القدم ينافى طريان العدم وجواز الزوال لا يستلزم وقوع الزوال لجواز ان لا يخرج من القوة الى الفعل فح يجوز ان يوجد سكون قديم مستمر الى الابد مع كونه جائز الزوال فى نفسه فلا يلزم حدوثه قوله قلت جوازه اه يعنى ان جواز الزوال وان لم يستلزم طريان العدم عليه لكنه يستلزم سبق العدم عليه لان القدم ينافى طريان العدم مطلقا اى بالفعل و بالامكان لان القديم ان كان واجبا لذاته فظ انه يمتنع عدمه مطلقا وان كان غيره المستند اليه بطريق الايجاب بواسطة او بلا واسطة فلان امكان عدمه يستلزم امكان عدم الواجب او امكان تخلف المعلول عن علته التامة فجواز زوال السكون يكون منافيا لقدمه فيكون مسبوقا بالعدم فيكون حادثا وبه اى باستلزام جواز الزوال سبق العدم ثبت المق اعنى اثبات حدوث السكون وان لم يستلزم طريان العدم ولا يخفى عليك ان هذا انما يتم فيما يكون منافاة القدم للعدم ذاتيا كما فى الواجب لذاته فيمتنع زواله امتناعا ذاتيا فلا يمكن زواله اصلا اما اذا كان المنافاة بالغير كما فى القديم المستند الى الموجب القديم فلا اذ يجوز ان يكون عدمه ممتنعا بالغير وممكنا بحسب الذات نعم لو ثبت ان ماثبت قدمه يمتنع عدمه بالذات باثبات ان كل ماهو

والتحقيق ان الحركة كون فى آنين فى مكانين والسكون فى آنين فى مكان واحد نسخة

قديم فهو واجب لذاته على ما ذهب اليه بعض المتأخرين لكنه لم يثبت قوله والاستدلال بان المجرد اه تقريره ان وجود المجرد ممتنع اذلو وجد لشاركه البارى فى التجرد لكن التالى بط فالمقدم مثله اما الملازمة فظة واما بطلان التالى فلانه لوشاركه لامتاز عنه بقيد اخر فيلزم التركيب فى ذاته تعالى المستلزم للامكان وهو مح وتقرير الجواب انالانم ان هذه المشاركة تستلزم التركيب لانه مشاركة فى العارض السلبى اذ معنى التجرد عدم التحيز والشركة فى العوارض خصوصا فى السلبية لاتستلزم التركيب فانه يجوز ان يكون حقيقة بسيطة ممتازة عما عداه بالذات مع شركته فى العوارض وعلى تقدير تسليم انه شركة فى امر ذاتى فلانم ان مابه الامتياز ايضا ذاتى حتى يلزم التركيب لم لايجوزان يكون بتعين عدمى خارج عن حقيقته على ماذهب اليه المتكلمون من ان تعين الواجب امر عدمى بين فى محله قوله ومنها مايقال فالادليل اه تقريره ان المجردات لادليل على وجودها وكل مالادليل على وجوده يجب نفيه فالمجردات كما يجب نفيها اما الصغرى فبابطال الدلائل الدالة على وجودها واما الكبرى فلانه لولم يجب نفيه لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لانراها وانه سفسطة وتقرير الجواب انالانم الكبرى فان الدليل ملزوم والمدلول لازم وانتفاء الملزوم لايستلزم انتفاء اللازم لجواز كونه اعم فيجوز ان يكون الشئ متحققا مع عدم الدليل عليه كالصانع مع عدم العالم قوله على ان اه حاصله ان اريد بقوله لادليل على وجود المجرد انه لادليل فى نفس الامر منعناه لان عدم العلم لايستلزم عدمه فى نفس الامر وان اريد انه لادليل عندنا فمسلم لكنه لايفيد وجوب نفيه لجواز ان يكون موجودا فى نفس الامر فلايكون المجرد مما لادليل عليه ليجب نفيه قوله وعدم حضور الجبال اه جواب سؤال مقدر كانه قيل لولم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول لماعلم عدم حضور الجبال الشاهقة فاجاب بانه معلوم بالبداهة لابانتفاء دليل الحضور والالكان العلم به استدلاليا قوله حدوث

سائر الاعراض يعنى ان قوله حدوث الاعراض على حذف المضاف والمراد حدوث سائر الاعراض بمعنى باقى الاعراض وهو مالايكون حدوثه معلوما بالمشاهدة ولا بالدليل اذ لو كان على ظاهره و يكون المعنى حدوث جميع الاعراض يلزم المصادرة لان حدوث بعض الاعراض دليل حدوث الاعيان وحدوثها دليل حدوث جميع الاعراض فيكون حدوث بعض الاعراض دليل حدوث نفسه ضرورة دخوله فى الجميع قوله لحدوث اه اى اذا كان المراد حدوث باقى الاعراض يكون حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلا دليلا وحدوث البعض الاخر مما لايعلم حدوثه بالمشاهدة والدليل كالاعراض القائمة بالافلاك مثلا مدلولا فلا مصادرة وعندى انه لاحاجة الى تقدير المضاف لان اللازم ان يكون حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة اوالدليل دليلا على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائما بالحادث مثلا حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة اوالدليل يكون دليلا على حدوث الاعيان وحدوثها دليلا على حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحادث فاللازم ان يكون حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة اوالدليل دليلا على حدوثهما المعلوم من حيث كونهما قائمين بالحادث قوله يرد عليه ان المطلق اه حاصله ان حدوث كل من الجزئيات انما يستلزم حدوث المطلق اذا كانت متناهية فى جانب الماضى فيلزم من تحقق البداية لها تحقق البداية للمطلق ضرورة انه لاوجود للمطلق فى الخارج الا فى ضمن الجزئيات اما اذا كانت الجزئيات غير متناهية فى جانب الماضى فلا لان المطلق كما يوجد فى ضمن كل جزئى له بداية فيأخذ من تلك الحيثية اى من حيث تحققه فى ضمنه حكم ذلك الجزئى اعنى البداية كذلك يوجد فى ضمن جميع الجزئيات التى لابداية لها فيجب ان يؤخذ بهذا الاعتبار حكمها ايضا اعنى عدم البداية وحينئذ لايلزم حدوثه لبقائه فى الازمنة الماضية فى ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية كما لايخفى قوله ولا استحالة فى اتصاف اه جواب سؤال مقدر كانه

قيل انه يلزم ح اتصاف الواحد بالمتقابلين اعنى البداية واللا بداية وهو بط وحاصل الدفع ان اتصاف المطلق بالمتقابلات جائز بحسب اختلاف الحيثيات والاعتبارات فان الحيوان متصف بالضحك واللاضحك باعتبار الحيثيات المختلفة من كونه ناطقا ولاناطقا قوله وايضا لو صح اه نقض اجمالى وحاصله انه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق لاستلزم نهاية كل واحد من الجزئيات نهاية المطلق وليس كذلك والا لزم ان يوصف نعيم الجنان بالتناهى ضرورة ان كل جزئى يوجد منها متناه فيلزم ان يكون مطلق نعيم الجنان متناهيا مع انكم لاتقولون به وبما حررنا ظهران ما قيل ان قياس نعيم الجنان على الحركات قياس مع الفارق لان الموجود بالفعل فى كل مرتبة منها متناه ومعنى عدم تناهيها انه لاينتهى الى حد لايوجد بعده مثلها بخلاف الحركات فان الموجود منها بالفعل ولو متعاقبة غير متناه ليس بشئ لان هذا الفرق لايفيد فى دفع النقض المذكور كما لايخفى قوله والاصوب ان يجاب اه اى يجاب عن السؤال الثالث بان الجزئيات الموجودة من الحركة متناهية بناء على برهان التطبيق فانه جار فى الامور الموجودة مطلقا سواء كانت متعاقبة او مجتمعة مرتبة او غير مرتبة كما سيجئ انشاء الله تعالى واذا كان جميع الجزئيات متناهية ذا بداية يكون المطلق كذلك فيلزم حدوثه قطعا قوله خصه بالذكر يعنى خص الجسم بالذكر لان كلام المعترض فيه والمق دفع كلامه لابيان ماهيته والافاهية الحيز مايشغله الجسم او الجوهر بخلاف المكان فانه مايشغله الجسم فقط قوله ان قلت ان الصفة وكذا اه منع للملازمة وحاصله انا لانم انه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم وانما يلزم ذلك لو كان مغايرا للواجب لكن لم لايجوز ان يكون ذلك الجائز الذى يستند اليه الحوادث صفة للواجب تعالى او مجموع ذات الواجب وصفته فان كلا منهما جائز الوجود ضرورة احتياج الصفة الى الذات وامكان الجزء يستلزم امكان الكل وليسا من جملة العالم لعدم كونهما

سوى الله تعالى اما الصفة فظة واما المجموع فلانه ليس الا الذات والصفة وكل منهما ليس غير الذات فلا يكون المجموع ايضا غيرها لانه لا مغايرة بين الكل والجزء قوله قلت هذا لا يضرنا اه يعني ثبوت الجائز الذي لا يكون مغايرا للواجب لا يضرنا لان فيه تسليم المدعى اعني ثبوت وجود الواجب تعالى وهو لازم سواء ينتهي سلسلة المحدثات اليه او الى صفته او الى مجموعهما ضرورة ان تحقق الصفة وكذا المجموع بدون الذات مح قوله وكلامنا في الجائز المباين اه اي الحق بالنفي في قولنا اذ لو كان جائز الوجود الجائز المباين والمغاير للواجب ولاشك في صحة الملازمة ح فقوله هذا لا يضرنا دفع مادة النقض وقوله وكلامنا اه تحرير واثبات للملازمة الممنوعة فهذا من تتمة الجواب فمن قال انه جواب ثان لم يأت بشيء لعدم استقلاله في الجواب واجاب بعض الافاضل بانا لا نسلم كونهما مما يجوز وجوده لانهم لم يقولوا بامكان الصفات لما ان كل ممكن محدث عندهم انتهى اقول هذا الجواب لا يدفع مادة الشبهة لانها اذا لم تكن ممكنة فلا يخلو اما ان تكون واجبة لذاتها وهو مح اه او واجبة لا لذاتها ولا لغيرها على ما سيجيء من ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها و ح يرد انا لا نسلم انه اذا لم يكن محدث العالم واجب الوجود لذاته لكان ممكن الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون الواجب الوجود لا لذاته ولا لغيره فلابد من الالتجاء الى ما ذكره المحشي على ان هذا في الحقيقة قول بامكان الصفات كما لا يخفى وبما ذكرنا ظهر ايضا ركاكة ما قيل في دفع الاعتراض المذكور من ان المراد بقوله اذ لو كان جائز الوجود انه لو كان الذات جائز الوجود لكان من جملة العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انها ما سوى الله تعالى مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته تعالى لانه يرد ح المنع المذكور بانا لا نسلم انه لو لم يكن الذات الواجب الوجود لكان الذات جائز الوجو حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون صفة من صفاته تعالى على انه يوهم ان الحق نفي كون الذات الجائز الوجود محدثا للعالم دون الصفة الجائز الوجود وليس كذلك

قوله قوله لكن يرد عليه اه يعني ان اريد بالعالم في قوله لكان من جملة العالم ماثبت وجوده وحدوثه منعنا الصغرى القائلة بانه لوكان جائز الوجود لكان من جملة العالم مسندا بانه يجوز ان لايكون منه وان اريد به مطلق العالم منعنا الكبرى المدلول عليها بالفاء في قوله فلم يصلح محدثا للعالم اي اذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثا له اذ المفروض محدثيته لماثبت حدوثه لالجميعه كما صرح به الشارح بقوله ومعلوم ان المحدث لابد له من محدث فيجوز ان يكون من جملة مطلق العالم ويكون محدثا لماثبت حدوثه ولايكون منه فلا يلزم علية الشيء لنفسه واشار المحشي الى المنع الاول بقوله يجوز ان لايكون مما ثبت حدوثه والى الثاني بقوله فيصلح كونه محدثا لذلك والقصر على انه منع للشرطية الاولى او الثانية تقصير فلاتكن من القاصرين والجواب بان هذا الدليل مبني على نفي المجردات ليس بتام لعدم تمامية نفي المجردات كما مر وكذا الجواب بان هذا المنع لايضرنا لانه اذا كان جائز الوجود يجب انتهاؤه الى الواجب لامكانه فثبت الواجب لان مرام المحشي ان الاستدلال بطريق الحدوث غير تام اذ لايلزم من كونه جائز الوجود كونه مما ثبت حدوثه حتى لايصلح لذلك وما ذكره المجيب استدلال بطريق الامكان ولا كلام في سلامته وعدم ورود المنع عليه واجاب بعض الفضلاء بان كون ذلك الجائز مما ثبت وجوده وحدوثه لازم اما وجوده فلان علة الموجود لايكون معدوما بالاتفاق واما حدوثه فلان كل ممكن حادث انتهى كلامه ولايخفى ان هذا انما يتم اذا ثبت ان كل ممكن حادث ودونه خرط القتاد قوله وحمل المحدث يعني ان الجواب عن المنع المذكور باختيار الشق الثاني وحمل المحدث في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى على المحدث بالذات فيصير حاصل الاستدلال المحدث بالذات اي مايكون مخرجا من العدم الى الوجود بذاته ولايحتاج الى غيره اصلا للعالم هو الذات الواجب الوجود اذ لوكان جائز الوجود لكان من جملة مطلق العالم فلايصلح محدثا بالذات لشيء منه لاحتياجه الى العلة مما

لايساعده كلام الشارح لان قوله ضرورة امتناع اه صريح فى ان المراد هوانه لابد من استناد المحدثات الى محدث مطلقا سواء كان بالذات او بالغير لانه الضرورى واما الابد من استنادها الى محدث مستغن عن الغير فلالانه مبنى على بطلان التسلسل ولانه لوكان المراد ماذكر لكفى ان يقال لوكان جائز الوجود لم يصلح محدثا للعالم ولاحاجة الى قوله لكان من جملة العالم ولانه ح يكون الاستدلال عائدا الى طريقة الامكان فلايصح قوله وهذا قريب اه هذا تقرير كلام المحشى على ماسمعته من الاستاذين ويرد عليه ان حمل المحدث على المحدث بالذات بالمعنى المذكور يجعل الحكم عليه بقوله هوالله تعالى بديهيا اذيصير المعنى ان الموجد المستغنى عن الغير هو الذات الواجب الوجود فلا يكون من المسائل المطلوبة بالذات ولايحتاج الى الاستدلال وقال الفاضل الجلى يعنى حمل المحدث فى قوله والعالم بجميع اجزائه محدث على المحدث بالذات فيصير محصول الاستدلال انه لو لم يكن صانع العالم واجب الوجود لكان جائز الوجود محتاجا الى الغير فيكون من جملة العالم الذى ثبت حدوثه الذاتى فلم يصلح محدثا لذلك العالم ويندفع الاعتراض المذكور لان الجائز المباين للواجب يجب ان يكون من العالم الحادث بالذات سواء كان حادثا زمانيا اوقديما مما لايساعده كلام الشارح وان جاز نظرا الى ظ عبارة المص حيث صرح هناك بان المراد بالمحدث المخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد فلايتم الدليل انتهى كلامه وفيه ان المتكلمين لم يقولوا بالحدوث الذاتى على ماصرح به الشارح فى بحث التكوين بقوله ان هذا معنى القديم والحادث بالذات على مايقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث مالوجوده بداية اى يكون مسبوقا بالعدم والقدم بخلافه فالتوجيه المذكور ليس بصحيح لانه مما لايساعده كلام الشارح قوله والشئ لايدل على نفسه يعنى لوكان جائز الوجود لكان من جملة العالم ولوكان من جملته لايصلح دليلا على وجود المبدأ لان العالم اسم لمايصلح كل جزء منه دليلا

قوله واذا لم يكن من العالم لم يكن الخ فيه انه لامعنى له فالصواب ان مراد المحشى الخيالى هو ان مبدأ العالم يجب ان يكون مبدأ لكل جزء من اجزاء العالم ومدلولا لكل جزء فلو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم ولو كان من جملة العالم لم يلزم ان يكون مبدأ ومدلولا لبعض اجزائه الذى هو نفسه على ذلك التقدير اما الصغرى فظاهرة لان كل ممكن لما لم يكن وجوده مقتضى ذاته كان دالا على وجود مبدأله فيكون من جملة العالم واما الكبرى فلانه لو كان من جملة العالم فمع كونه من جملة العالم يلزم ان لايكون من جملة العالم اذ لو كان من جملة العالم لم لدل على وجود مبدأ له هو نفسه او واحد من معلولاته التى هو مبدؤها وعلى التقديرين يلزم ان يكون دالا على نفسه اى على ان مبدائه نفسه لكن اللازم باطل اذ الشئ واجبا كان اوممكنا لايدل على نفسه بهذا المعنى لاستلزامه

على وجود المبدأ له لكنه لايصلح دليلا على وجود المبدأ اذ الشئ لا يكون دليلا على نفسه فلايكون مبدأ ومدلولا للعالم اذ لايكون ح اى حين عدم دلالته على نفسه من العالم فاذا لم يكن من العالم لم يكن مبدأ له على ماتقتضيه الملازمة التى فى قولنا لوكان جائز الوجود لكان من جملة العالم فيلزم حين كونه مبدأ ان لايكون مبدأ وان يكون من العالم وان لايكون منه وانه تناقض ويحتمل ان يكون معنى قوله اذ لايكون ح من العالم انه لايكون حين كونه مبدأ ومدلولا من العالم الذى هو علامة ودليل واذا لم يكن من العالم لايكون مبدأ وقدكان حين كونه مبدأ ومدلولا من العالم الذى هو علامة ودليل فيلزم حين كونه مبدأ ان لايكون مبدأ وان يكون من العالم وان لايكون منه وانه تناقض فلايكون مبدأ ومدلولا للعالم وعندى ان الاول اظهر واقرب الى الفهم وفى بعض النسخ بدل كلمة اذ فى قوله اذ لايكون او الفاصلة والمعنى انه اذا لم يدل على نفسه يلزم ان لايكون مبدأ له وان لايكون من العالم وعلى كلا التقديرين يلزم التناقض لفرض كونه مبدأ ومن العالم ولايخفى انه تصحيف اذ لامعنى للترديد لتحقق لزوم كلا الامرين فلافائدة فى ايراد كلمة او ح فى اللازم الثانى وتركه فى الاول قوله الاول طريقة الحدوث آه حاصل الاول ان مبدأ العالم لوكان جائزا لكان من جملة العالم الذى هو محدث فلا يصلح مبدأ له والا لكان الشئ علة لنفسه لكونه محدثا ومحصل الثانى ان مبدأ الممكنات لوكان جائزا لكان من جملة الممكنات فلم يصلح مبدأ لها قوله ووجه القرب ظ اذ لافرق بينهما الا بحسب الحدوث والامكان لكن الثانى اقوى على مابين فى موضعه قوله ابطال التسلسل اه يعنى معنى ابطال التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه سواء اقيم على بطلانه اولا واذا كان معنى الابطال ماذكرا عنى اقامة دليل ينتج اه فالتمسك فى اثبات الواجب باحد ادلة بطلان التسلسل افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلانه فيكون افتقارا الى ابطاله اذ لا معنى له الا اقامة دليل ينتج البطلان وهو متحقق فيكون محصول قول الشارح

وقد

توقف الشئ على نفسه وقد ثبت ان الشئ لايدل على نفسه بالضرورة فلوفرض مبدأ العالم من جملة العالم فمع كونه من جملة العالم يلزم ان لايكون من العالم لكن ثبت ان الشئ لايدل على نفسه فثبت الملازمة القائلة بانه لوفرض من جملة العالم فمع كونه من جملة العالم يلزم ان لايكون من جملة العالم فقول الخيالى والشئ لايدل الخ اشارة الى المقدمة الاستثنائية من هذا القياس استثناء السوق ابان تلك الكبرى الشرطية وقوله اذ لايكون حينئذ من جملة العالم اى حين عدم دلالته على نفسه اشارة الى الشرطية

وقد يتوهم ان هذا دليل آه انه قد يتوهم ان هذا دليل على اثبات
الواجب من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل وليس
كذلك بل هذا الدليل من جملة ادلة بطلان التسلسل فالافتقار
فى اثبات الواجب الى اقامته افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسل فلا
يكون دليلا من غير افتقار الى ابطال التسل فلا يرد عليه ماقيل ان الافتقار
غير الاستلزام وماذكره الشارح بقوله بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان
التسل انما يفيد ان هذا الدليل مستلزم ومنتج لبطلان التسل لا الاحتياج
فى اثبات الواجب بهذا الدليل الى ابطاله والمدعى هذا لان هذا الدليل
اذا كان اشارة الى احد ادلة اقامتها ينتج بطلان التسل يكون الافتقار اليه
افتقارا الى ابطاله قوله وفى قوله ابطال التسل آه يعنى فى اختيار الشارح
لفظ الابطال فى قوله بل هو اشارة الى احد ادلة ابطال التسل دون ان يقول
بطلانه اشارة الى ان معنى الابطال اقامة دليل ينتج البطلان مطلقا اذ لو كان
معناه اقامة الدليل على بطلان التسل لا يصح العبارة المذكورة اذ يصير
المعنى بل هذا الدليل اشارة الى احد ادلة اقيمت على بطلان التسل ولا يخفى
فساده لان هذا الدليل لم يقم على بطلانه بل على اثبات الواجب نعم انها
واحد من ادلة اقامتها ينتج بطلانه لا يقال انما يلزم الفساد المذكور لو كان
عبارة الشارح بل هو من احد ادلة ابطال التسل وليس كذلك فان عبارته
صريحة فى انه اشارة الى احد ادلة ابطال التسل ولا خفاء فى ان كون هذا
الدليل مقاما على اثبات الواجب لا ينافى كونه اشارة الى دليل اقيمت على
بطلان التسل بل انما ينافيه كونه نفس ذلك الدليل على مااعترف به لانا
نقول ليس مراد الشارح من ايراد لفظ الاشارة انه ليس من ادلة بطلان
التسل وانه اشارة اليه اذ لا يكون هذا الدليل ح مستلزما لبطلان التسل
فضلا عن الافتقار اذ كون هذا الدليل اشارة وايماء الى دليل لا يستلزم كونه
مستلزما لنتيجة ذلك الدليل بل مقصوده انه واحد من ادلة ابطال التسل
الا انه اورد لفظ الاشارة لانه ليس صريحا فى ابطال التسل اذ لم يقم عليه

ذلك القياس الاستثنائى وقد اشار الى انه تناقض من وجهين احدهما ان يكون من جملة العالم وان لا يكون وثانيهما ان يكون مبدأ ومبدأ ولا لجميع اجزاء العالم وان لا يكون لبعض الاجزاء الذى هو نفسه على ذلك التقدير واشار الى ان الاول مع كونه تناقضا فى نفسه يستلزم تناقضا آخر هو الثانى وبهذا التقدير اندفع عنه امران الاول ان قوله اذ لا يكون حينئذ من جملة العالم مابدل عليه لان ماهو من جملة العالم مابدل على وجود مبدأ له لا مابدل على نفسه الثانى انه اذا لم يكن من جملة العالم فالعالم ما عداه فليكن مبدأ ومبدأ لا له فتأمل كانبوى

بل على اثبات الواجب فيكون اشارة اليه ولايخفى انه ح يلزم الفساد على ا
تقدير حمل الابطال على اقامة دليل على البطلان هذا والحق انه معنى
الابطال اقامة الدليل على البطلان كما يشهد به الفطرة السليمة وقول
الشارح بل هو اشارة الى احدادلة ابطاله محمول على المسامحة ولهذا غيره
فى بعض النسخ الى البطلان فالايراد المذكور فى غاية القوة هذا غاية
تنقيح الكلام والله الموفق لنيل المرام قوله يتم بمجرد خروج العلة آه
يعنى اذا ثبت ان الممكنات لايجوز ان يكون علتها انفسها ولا بعضها بل يجب
ان يكون خارجا عنها ثبت الواجب لان الموجود الخارج عن الممكنات ليس
الا الواجب اذلا موجود سوى الواجب والممكن قوله واما انقطاعها
آه اى واما انقطاع تلك السلسلة وعدم كونها غير متناهية فيحصل بضم
مقدمات اخر الى الدليل المذكور وهى ان يقال ذلك الامر الخارج عن
السلسلة يكون علة لبعض الممكنات ضرورة كونه علة للسلسلة وذلك
البعض المستند الى الواجب طرف ونهاية للسلسلة اذ لو كان فى اثنائها فلا
يخلوا اما ان يكون الممكن الذى فوقه علة للواجب او علة لذلك البعض
وعلى الاول يلزم ان يكون الواجب معلولا ودخول مافرض خارجا عن
السلسلة وعلى الثانى يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد
والكل بط فتعين ان يكون ذلك البعض نهاية لسلسلة الممكنات فينقطع
السلسلة عنده وبماذكرنا ظهر ان فى تقرير المحشى نقصانا كما لايخفى قوله
فظهر آه اى فظهر مما ذكر ان ابطال التسلسل مفتقرة الى اثبات الواجب
ضرورة كون دليله مقدمة من مقدمات دليله فيكون امر الافتقار بالعكس
لا كما زعم الشارح من ان دليل اثبات الواجب مفتقر الى ابطال التسلسل
قوله واعلم انه يمكن آه انما ترك الشارح ذكره اما لان التسلسل لازم للدور
و بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم واما لانهما يذكران معا فذكر
احدهما مشعر بذكر الاخر قوله وهما باطلان لانه يستلزم كون الشئ
علة لنفسه ولعلته فانه اذا كان المجموع علة للمجموع يكون علة لكل

واحد

واحد من الجزئين الذين هما علة للمجموع فيكون علة لنفسه ولعلته وكذلك اذا كان كل واحد منهما علة المجموع لانه يكون علة لنفسه وللامر الثانى الذى هو علة له فان علة المجموع علة لكل واحد من اجزائه وفى هذا المقام ابحاث كثيرة لا يليق المقام ايرادها قوله فينقطع التوقف آه لعدم توقف ذلك الخارج على واحد منهما قوله البرهان السابق آه اذ حاصله ان سلسلة المعلولات لابد لها من علة خارجة فينتهى السلسلة عندها واما بطلان عدم تناهى المعلولات فلا يدل عليه قوله وهى لا تكون آه اذ العلل لا تكون الا مجتمعة لان الكلام فى العلل الموجودة وهى تجب اجتماعها مع المعلول فح يكون الدليل المذكور مخصصا بالامور المجتمعة ايضا قوله وهذا البرهان آه اى برهان التطبيق يعم ابطال التسلسل فى جانبى العلل والمعلولات المجتمعة فى الوجود اما مرتبة طبعا كما فى سلسلة العلل والمعلولات او وضعا كما فى الابعاد او غير مرتبة كما فى النفوس او المتعاقبة كالحركات الفلكية واليه ذهب المتكلمون والحكماء اشترطوا الاجتماع والترتيب فلا يجرى عندهم فيما ليس فيه الترتيب والاجتماع قوله وبه يبطل عدم تناهى النفوس الناطقة آه اى ببرهان التطبيق يبطل عدم تناهى النفوس الناطقة المفارقة الذى ذهب اليه ارسطو ومن تبعه حيث قال ان النفس الناطقة قديمة بالنوع ولفرادها المتعاقبة ازلا وابدا حادثة بحدوث الابدان التى هى شروط فيضانها من المبدأ القديم والمفارقة عن الابد ان غير متناهية بل لا تناهى الابدان التى فاضت عليها لاستنادها الى اقتضاء للادوار الفلكية التى هى لا تناهى ولا استحالة فى عدم تناهيهما اما الابدان فلانها متعاقبة على حسب تعاقب الحركات واما النفوس فلانها وان كانت باقية بعد الافتراق عن الابدان فيلزم اجتماع الامور الغير المتناهية فى الوجود لكن ليس بينها ترتيب طبيعى ولا وضعى وانما قيد بالمفارقة عن الابدان لان المتعلقة بالابدان متناهية عنده ايضا لتناهى الابدان

ضرورة تناهي الابعاد قوله لانها مرتبة آه دليل لقوله وبه يبطل يعني ببرهان التطبيق يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة على تقدير اشتراط الترتيب في جزئياته ايضا كما ذهب اليه الحكماء لانها وان لم تكن مرتبة بحسب الذات لكنها مرتبة بحسب اضافتها الى الازمنة التي حدثت فيها الترتيب تلك الازمنة فنقول لو كانت النفوس الناطقة غير متناهية فلنفرض جملة مبتدأة مما حدثت في اليوم متسلسلة الى غير النهاية وجملة مبتدائة مما حدثت في الامس كذلك ثم نطبق بينهما على حسب تطبيق الازمنة فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم كون الناقص كالزائد والا فيلزم تناهيها قوله وما ذكره بعض الافاضل آه يعني ما ذكره بعض الافاضل في عدم جريانه في النفوس المفارقة بان هذا انما يتم اذا كانت النفوس الحادثة في الازمنة المتعاقبة متساوية في العدد فبحسب تطبيق الازمنة المترتبة يحصل التطبيق بينهما لكنها ليست كذلك اذ قد يحدث جملة من النفوس في زمان وجملة اخرى اقل من الاولى او اكثر في زمان آخر بحسب تفاوت الابدان الحادثة في العدد وقد يحدث احاد النفوس في ازمنة مترتبة لتحقق الابدان فيها فح لا يحصل الانطباق في افراد النفوس بانطباق اجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما يدل على امتناع تطبيق فرد بفرد وهو غير لازم في التطبيق بل يكفي فيه تطبيق المتناهي بالمتناهي قل او كثر فيكفي في انطباق النفوس انطباق اجزاء الزمان المرتبة وان كانت الاجزاء متفاوتة بحسب قلة الافراد وكثرتها لان كل جملة من النفوس يوجد في زمان واحد متناهية لان الابدان التي هي شروط حدوثها عند القائل بعدم تناهيها متناهية لتناهي الابعاد التي يشغلها الابدان ففي انطباق اجزاء الزمان يحصل انطباق المتناهي من النفوس بالمتناهي وهو كاف في جريان البرهان المذكور كما لا يخفى وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان هذا الاشتراط لا يتم على قول من ذهب الى انها حادثة قبل حدوث الابدان لقوله

عليه

عليه السلام خلق الارواح قبل الاجساد بالفى مأة عام لان القائل
بحدوث النفس قبل البدن بعض المليين وهم لايقولون بعدم تناهيها
قيل ذهب بعض الحكماء الى قدمها بالشخص وعدم تناهيها وبرهان
التطبيق على الوجه الذى قرره المحشى لايبطل عدم تناهيها على هذا
المذهب انتهى اقول القائل بقدمها بالشخص افلاطون ومن تبعه
ولايقول بعدم تناهيها والقائل بقدمها بالنوع مع عدم تناهى افرادها
المتعاقبة بتعاقب الابدان هوارسطو ومن تبعه فيتم عليه كما مر والقول
بقدمها بالشخص مع عدم تناهيها لم ينقل عن احد من الحكماء فى الكتب
المشهورة اللهم الا ان يكون مذهبا مرجوحا لايعبأ به قوله اى فى الجملة
سواء كانت مجتمعة مرتبة او غير مرتبة او متعاقبة هذا عند المتكلمين
واما عند الحكماء فلا يجرى الا فى الموجودات المجتمعة المترتبة قالوا اذا كانت
الاحاد موجودة فى نفس الامر وكان بينهما ترتب فاذا جعل الاول
من احد الجملتين بازاء الاول من الاخرى كان الثانى بازاء الثانى وهكذا
ويتم التطبيق واذا لم يكن موجودا معا لم يتم لان الامور المتعاقبة معدومة
لايوجد منها فى كل زمان الا واحد ففى كل زمان نفرض التطابق لايمكن
الا باعتبار فرض وجود الاحاد فلا تطابق فيها بحسب نفس الامر
فينقطع بانقطاع الاعتبار وكذا الامور الموجودة المجتمعة الغير المرتبة
اذ لايلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثانى بازاء الثانى وهكذا الا اذا
لوحظ كل واحد من الاولى واعتبر كل بازاء كل واحد من الاخرى لكن
استحضار النفس ما لا نهاية له مفصلة مح فينقطع بانقطاع الاعتبار
وتوضيح ذلك بتوهم التطبيق بين الجملتين ممتدين على الاستوا وبين
اعداد الحصى فان فى الاولى اذا طبق اول احدهما باول الاخر كان كافيا
فى وقوع اجزاء كل منهما بمقابلة اجزاء الاخرى بخلاف الحصى فانه لابد
فى تطبيقها من اعتبار التفصيل واعترض عليه المتكلمون بانه لايخلو
اما ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الاحاد مفصلة وجعل كل جزء

من احدهما بازاء جزء اخرى اويكفى ملاحظة وقوع اجزاء احديهما
بازاء اجزاء الاخرى على سبيل الاكمال فان كان الاول يلزم ان لايجرى
فى الامور المترتبة لان الذهن لايقدر على ملاحظة الامور الغير المتناهية
مفصلا سواء كانت مجتمعة اولا وايضا التطبيق بهذا الوجه يعم المعدوم
والموجود فلاوجه لتخصيص الموجودات وان كان الثانى فهو
متحقق فى الامور المتعاقبة ايضا اذ يحكم العقل بعد ملاحظة
الجملتين مجملا حكما اجماليا بانه اما ان يقع بازاء كل جزء
من احديهما جزء من الاخرى اولا يقع فعلى الاول يلزم التساوى
وعلى الثانى التناهى قوله فيجرى فى الحركات الفلكية هذا على
مذهب المتكلمين ظ فانها اكوانات متعددة وجود كل مسبوق بعدم الاخر
واما على تحقيق مذهب الحكماء من ان الحركة القديمة عندهم اعنى الحركة
بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى امر واحد عارض للافلاك مستمر من الازل
الى الابد لاتعدد فيه اصلا فلايجرى فيها وكذا الحركة بمعنى القطع فانه
امر موهوم لاوجود له عندهم اصلا قوله فانه ينقطع بانقطاع
الوهم آه يعنى ان التطبيق لايجرى فى الامور الاعتبارية فانه لابد
فى جريانه من تحقق احاد السلسلة فى نفس الامر ليحصل العقل منهما
جملتين ويفرض وقوع الانطباق بينهما فيلزم تناهى مالاتناهى فى نفس
الامر اوتساوى ماكان ناقصا فيه والامور الاعتبارية لاتحقق لها الافى الخارج
وهو ظ ولافى الذهن لان احاد السلسلة الغير المتناهية لايتحقق الابملاحظتها
مفصلا اذ بالملاحظة الاجمالية لايكون الاحاد حاصلة فيها الا بوجود
واحد وهو العلم الاجمالى المتعلق بها والذهن لايقدر على استحضار
مالانهاية له مفصلا فينقطع ملاحظة الاحاد فى حد فينقطع التطبيق
ولايلزم تناهى مالايتناهى فى نفس الامر لعدم تحققها فيه قال الشارح
فى شرح المقاصد والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم تقابل
جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى

فى

في اتمام الدليل حكم العقل بانه لابد من ان يقع بازاء جزء من هذه جزء من تلك فالدليل جار في الامور الاعتبارية والموجودة لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل على سبيل الاجمال وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة المجتمعة اذلا سبيل للعقل الى ذلك انتهى كلامه قبل ان تحصيل الجملتين والتطبيق وان كان بحسب العقل لكن احاد السلسلة لابد ان يكون موجودة ليكون الجملتين موجودة و يكون وقوع كل واحد منهما بازاء اخرى امر ممكن فيظهر من فرض وقوعه الخلف تامل في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام قوله ولوسلم عدم الانقطاع او اى ولوسلم عدم انقطاع اعتبار العقل على سبيل التعاقب بان يكون النفس قديمة ومتعلقة بالابدان الغير المتناهية على سبيل التناسخ فلاضرر لان كل مادخل تحت الوجود الوهمي بالملاحظة على سبيل التعاقب يكون متناهيا دائما فالتطبيق لايستلزم تناهي مالايتناهي قوله ونظيره نعيم الجنان فان معنى لاتناهيها على مامر عدم الانتهاء في الوجود الى حد لايوجد فوقه اخر مع ان الموجود منه يكون متناهيا دائما قوله لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى آه حاصله ان مراتب الاعداد الغير المتناهية ونسبة الانطباق بينهما معلومة لله تعالى على سبيل التفصيل لشمول علمه الممكن والممتنع فعلى تقدير التطبيق يلزم تناهي مالبس بمتناه في الوجود العلمي له تعالى هذا خلف قوله فتأمل نقل عنه وجه التأمل ان علمه الشامل انما يشمل مالايمتنع العلم به كما ان قدرته الشاملة انما تشمل مالايمتنع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة مم انتهى فان قيل فيلزم الجهل على الله تعالى قلت الجهل عدم العلم بمايصح تعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بمايصح ان يتعلق به فتأمل قوله وتوضيحه اه اى توضيح عدم ورود النقض على برهان التطبيق بالاعداد والمقدورات والمعلومات المشار اليه بقوله وذلك آه ان التناهي واللاتناهي

قوله لكن يشكل آه منشأ هذا الاشكال تعميم الوجود في كلام الشارح من الوجود الخارجي والذهني كما سيشير اليه فان قلت هذا تعميم بلادليل بل الوجود عند المتكلمين النافين للوجود الذهني منحصر في الخارج فهذا الاشكال متوجه على ماتوهمه المحشي من التعميم لاعلى مراد الشارح قلت صرح الشارح في شرح المقاصد باثبات الوجود الذهني على خلاف المتكلمين وفي كلامه ههنا دليل على التعميم ايضا هو قوله فانه ينقطع بانقطاع الوهم اذ لوحصر الوجود في الخارجي لقال دون ماهو وهم محض فلا يرد النقض بالاعداد والمعلومات اذ السلسلة الغير المتناهية من هذه الاشياء موهومة الوجود لايحكم بها الا الوهم كحكمه بوجود ابعاد غير متناهية في الخارج وان اريد النقض بالموجودات منها فالدليل جار لكن حكم المدعى غير متخلف لان الموجودات منها متناهية فلما عدل عن ذلك الى ما ترى علم ان مراده من الوجود اعم من الوجود الخارجي والذهني

فرع الوجـود سواء كان فى الخـارج اوفى الذهن فالشئ بدون الوجود
لايتصف بالتناهى وعدمه فالاعداد والمقدورات والمعـلومات مع قطع
النظر عن الوجود لايكون متناهيا ولالامتناهيـا والمتصف منها بالوجود
ليس الاقدرا متناهيا اما فى الذهن فلانه لايقدر على استحضار مالايتناهى
واما فى الخارج فلان كل ماهو موجود فى الخـارج متناه فعلى كل تقـدير
لايجرى التطبيق بينها لعدم كونها غيرمتناهية حتى نفرض الجملتين و يلزم
تناهى مالايتناهى قال بعض الفضلاء كون التـناهى واللاتناهى فرع
الوجود محل تامل بل الظ عدمه وايضا ان الاعداد من الموجودات الخارجية
عنـد جمهور الحكماء انتهى كلامه اقول الجواب عن الاول ان التناهى
واللا تناهى ههنا ليس بمعنى الايجـاب والسلب بل بمعنى العدم والملكة
اللذين لايتصف بشئ منهمـا الواجب والوحدة والنقطة وموضوع العدم
والملكة يكون وجود يا فى الجملة وعن الثانى ان هذا الجواب انما هو على
طريقة المتكلمين والاعداد عنـدهم من الامور الاعتبارية واما عنـد
الحكماء فعدم جريان برهـان التطبيق فيها لعدم الترتيب بينها لالعدم
الوجود بنـاء عـلى ماقالوا من انه لا شئ من المراتب جزء لمـافوقه بل
كل مرتبة مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة يدل ماقلنـا كلام السيد
السند فى المواقف على ان المحقق الدوانى صرح فى حاشية التجريد بان
الاعـداد من الامور الاعتبارية عنـد المحققين من الحكماء وان جعلها
من اقسام الكم باعتبار فرض وجودها قوله ومايقـال انها غير
متناهية آه جواب سؤال مقدر كانه قيـل اذا لم تكن الاعداد والمعلومات
والمقدورات غيرمتناهية بشئ من التقديرين فامعنى عدم تناهيها وحاصل
الدفع ان اطلاق اللاتناهى عليها مجـاز باعتبار انها لووجدت باسرهـا
لكانت غير متناهية قال بعض الفضلاء عدم تناهى المعلومات ليس بمعنى
عدم الانتهـاء الى حد كما فى المقدورات بل عدم التناهى فى صورة العلم
والمعلومات بالفعل والايلزم الجهل اقول انما يلزم الجهل لوكان المراد

فثبوته الاشكال المذكور سواء خص الوجود الذهنى بالوجود فى اذهـان المخلوقات اوعمم من الوجود فى علم الخالق بان يحمل الذهن على مطلق المدرك الشامل للخـالق والمخلوق كما حملوه عليه فى اثبـات الوجود الذهنى ونفيه فلذا اورد المحشى هـذا الاشكال
كلنبوى

انها

انها لاتنتهى بحسب تعلق العلم الى حد وليس كذلك بل المراد ان العلم بما يمكن ان يتعلق العلم به فهو حاصل له تعالى بالفعل من غير ان يتوقف على امر لكن تلك المعلومات لاتتصف بهذا الاعتبار بالتناهى واللاتناهى لكونهما فرع الوجود بل اتصافها بعدم التناهى انما هو باعتبار انها لاتنتهى فى الوجود الى حد معين وانها لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية ولاشك انه لايستلزم الجهل كما لايخفى نعم يرد ان يقال ان علمه تعالى لما كان متعلقا بمعلومات غير متناهية امكن جريان التطبيق فيها باعتبار الوجود العلمى فيلزم تناهيها وقد مر الجواب عنه بانه يجوز تعلق العلم بها على سبيل الاجمال ويكون التعلق بالفعل على سبيل التفصيل ممتنع الوقوع فيكون متناهية بالنسبة الى علم الله تعالى وان كانت غير متناهية بالنسبة الى وجودها مفصلة واعلم ان ماقاله المعترض من ان عدم تناهى المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد على اطلاقه غير صحيح ضرورة انه عالم بالجزئيات المتجددة على وفق تجددها على ماهو رأى الاصحاب ولاشك ان الجزئيات المتجددة لاينتهى الى حد اذ نعيم الجنان لا انقطاع لها فعدم التناهى فى صورة العلم والمعلومات بكلا المعنيين اى بالفعل و بمعنى عدم الانتهاء الى حد متحقق ولذا قال الشارح فى شرح المقاصد ان علمه تعالى غير متناه بمعنى انه لاينتهى الى حد لايتصور فوقه حد و يحيط بما لايتناهى كمراتب الاعداد ونعيم الجنان قوله فيه اشارة آه يعنى فى عناية الوحدة فى وجوب الوجود اشارة الى دفع استدراك يتوهم من ظ عبارة المص وهو ان الله علم للجزئى الحقيقى فثبوت الوحدة له ضرورى اذ الجزئى الحقيقى لايكون الا واحدا فلا معنى لذكرها وجعلها من مسائل الفن فانها لاتكون الا نظرية وبما حررنا اندفع ماقاله الفاضل المحشى من ان توهم الاستدراك جار فى الصفات الاتية له تعالى ايضا من الحى العليم السميع القادر لان هذه الصفات كانت مشهورة فى ضمن هذا الاسم فلاحاجة الى ذكرها لان الصفات الاتية وان كانت مشهورة فى ضمن هذا الاسم لكنها ليست

لكونهما فرع الوجود الخ فيه انه لاوجه له بعد تعميم الوجود من الوجود الخارجي والذهني الا ان يقال هذا المحشي حمل الوجود الذهني في كلام المولى الخيالي على الوجود في ذهن المخلوق ثم اورد عليه بقوله نعم يرد الخ بناء على ان الوجود العلمي الواجبي كالوجود الذهني فانه وجود وراء الوجود الخارجي والذهني فيكمه حكم الوجود الذهني

كلنبوي

ضروريه الثبوت له فلابد من ذكرها وجعلها من مسائل الفن بخلاف
مانحن فيه قوله وحاصل الدفع ان المراد اه يعنى حاصل الدفع
ان الضرورى هو ثبوت الوحدة للجزئى الحقيقى فى ذاته الشخصية دون
صفته والمراد بالوحدة ههنا الوحدة فى صفته اعنى وجوب الوجود لافى ذاته
الذى هو جزئى حقيقى هذا تقرير ظ عبارة المحشى وانت خبير بان
دفع التوهم بالعناية المذكورة انفا انما يتم اذا كان المراد بلفظة الله فى قوله
والمحدث للعالم هو الله تعالى الجزئى الحقيقى واما اذا كان المراد به واجب
الوجود مطلقا على مابينه الشارح فح يكون وصفه بالواحد بمنزلة وصف
الواجب به فالتوهم المذكور مندفع بتلك الارادة لابارادة الوحدة فى صفة
الواجب اذ يقال ح ليس المراد بالله الجزئى الحقيقى حتى يكون ثبوت
الوحدة له ضروريا بل واجب الوجود مطلقا وثبوت وحدانيته محتاج
الى الدليل فالاوجه ان يقال فيه اشارة الى ان التوحيد هو عدم اعتقاد
الشركة فى وجوب الوجود على ما قال فى شرح المقاصد من ان التوحيد
عبارة عن عدم اعتقاد الشريك فى الالوهية وخواصها واراد بالالوهية
وجوب الوجود وبخواصها الامور المتفرعة عليه من كونه خالقا للاجسام
مدبرا للعالم مستحقا للعبادة قوله وهذا التوهم مع دفعه اه قبل هذا
على تقدير ان يكون هو للشان والله مبتدأ واحد خبره فح يرد ان الله علم
للجزئى الحقيقى فثبوت الوحدة له ضرورى فلافائدة للحكم ويدفع بان المراد
وحدته فى صفة الوجوب وما يتفرع عليه من استحقاق العبادة وخلق
العالم وتدبيره لافى ذاته ردا على الكفار الذين اعتقدوا اشتراك معبوداتهم
له تعالى فى الامور المذكورة واما اذا كان ضميرهو مبتدأ راجعا الى الذى
سألتمونى والله خبره واحد بدلا منه اوخبرا بعد خبر على مافى الكشاف
عن ابن عباس رضى الله عنهما قالت قريش يامحمد صف لنا ربك الذى
تدعونا اليه فنزلت يعنى الذى سألتمونى عن صفته هو الله احد فلا يتأتى
التوهم المذكور كما لا يخفى قوله فلا يرد احتمال ان يكون اه يعنى

فالوجه ان يقال الخ اقول بل الاوجه ان يقال جعل الشارح قول المصنف والمحدث للعالم هو الله تعالى مدعى مشيرا الى احد دليلى بطلان التسلسل بناء على ان التعليق بالمشتق يدل على علية المأخذ ومن البين ان الثابت بهذا الدليل ليس الا كونه واجب الوجود لا وحدته ولا اتصافه بسائر الكمالات فلذا حمل الشارح لفظة الله هناك على معنى واجب الوجود فلا استدراك اصلا ولا يلزم وقوع الجزئى الحقيقى محمولا ايضا كهنوى

اذا كان المراد بالالهين الصانعين القادرين على الكمال لا يرد منع الملازمة بان معنى الاله واجب الوجود على مامر ولا يلزم من امكان الواجبين امكان التمانع بينهما انما يلزم لوكانا صانعين قادرين على الكمال لكن لم لا يجوز ان يكون احدهما قادرا كاملا والاخر بخلافه بان يكون معطلا اوموجبا اوناقصا وح لا يمكن التمانع بينهما اما على تقدير كون احدهما معطلا اوناقصا فظ واما على تقدير كونه موجبا فلانه يجوز ان يكون الاثار الصادرة عنه بطريق الايجاب هى الاثار الصادرة عن الاخر بتوسط القدرة فان قيل يجوز استناد النقيضين فى الوقتين الى القادر ولا يجوز الى الموجب لان مقتضى الذات لا يكون الا احدهما قلت يجوز بتوسط شروط حادثة فيجوز ان يكون اختيار الواجب المختار شرطا لايجاده بالاقتضاء فكل مايختاره المختار يكون مقتضى الذات الموجب بالايجاب قوله فقوله فى تقرير المدعى اه اى اذا كان المراد بالالهين فى الدليل الصانعين القادرين على الكمال فقوله لا يمكن آه محل تامل لانه يدل على ان المدعى نفى تعدد الواجب مطلقا والدليل المذكور انما يدل على نفى تعدد الصانع القادر على الكمال الذى هو اخص من الواجب مطلقا قوله الا ان يقال آه اى الا ان يخص المدعى ايضا ويقال ان المراد بقوله ولا يمكن ان يصدق آه الوجوب على وجه الصنع والقدرة الكاملة فح يكون الدليل مطابقا للمدعى قوله او يقال آه اى اولا يخصص المدعى بل يترك على حاله ويبين استلزام الدليل بان التعطل والايجاب ونقصان القدرة نقصان يجب تنزيه الواجب عنها فلا يكون الموجب والمعطل وناقص القدرة واجبا فالواجب لا يكون الا صانعا قادرا على الكمال فلو امكن واجبان لامكن صانعان قادران على الكمال فامكن التمانع بينهما قوله لكن يرد هذا آه اى لكن يرد على هذا البيان انه لوكان الايجاب نقصا فلم قلتم بان صفاته تعالى قديمة صادرة عنه بطريق الايجاب قبل ذاته تعالى ليست فاعلة لصفاته حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا بالنسبة اليها ومختارا

اذ علة الافتقار عندهم هو الحدوث وصفاته ليست بحادثة فلا يكون لها
فاعلا ولا يخفى انه ليس بشئ لانه اذا لم يكن مستندا الى ذاته تعالى يلزم
تعدد الواجب لذاته اذ كل موجود لا يخلو من ان يكون وجوده من ذاته
او من غيره فاذا انتفى الثانى تعين الاول و يلزم الوجوب ولذا قال فى شرح
المقاصد استناد الصفات عند من يثبتها ليس الا بطريق الايجاب وقولهم
علة الاحتياج هو الحدوث ينبغى ان يخصص بما عدا الصفات وسيجئ
فى مباحث الصفات كلام لا يليق بهذا المقام قوله والفرق بين آه يعنى
ان بيان الفرق بين ايجاب الصفات و بين ايجاب ما عداها بان الاول
كمال والثانى نقص مشكل قيل الفرق واضح لان صفات الواجب كمالات له
لان الخلو عنها نقص بخلاف غيرها ولاشك ان ايجاب الكمالات لا يكون
نقصا بخلاف ايجاب غير الكمالات اقول افاضة الوجود على الممكنات
خير وكمال فيلزم ان يكون بطريق الايجاب والقول بان كمال السلطنة
يقتضى ان يكون الواجب قبل كل شئ و بعده مما لا يعتد به فى المقامات
اليقينية على ان كون الخلو عن الصفات نقصا فى ذاته تعالى ممنوع لا بد له
من دليل قوله قوله ههنا بحثان الاول النقض اه اى فى هذا الدليل
بحثان الاول النقض الاجمالى بان يقال دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح
لانه جار فى هذه المادة مع تخلف المدلول عنه اولانه يستلزم المح اعنى
عدم وجود الواجب المختار بان يقال لو امكن الواجب المختار لامكن
تعلق ارادته باعدام ما صدر عن ذاته بطريق الايجاب اعنى صفاته تعالى
لكونه امرا ممكنا فى نفسه فكل ممكن مقدور لله تعالى فلا يخلو اما ان يحصل
كل من مقتضى الذات اعنى وجود تلك الصفة ومقتضى الارادة اعنى عدمها
فيلزم اجتماع النقيضين وانه مح اولا يحصل احدهما فلا يخلو اما ان
لا يحصل مقتضى الارادة فيلزم عجز الواجب المنافى للالوهية اولا يحصل
مقتضى الذات فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو بط اجاب بعض
الفضلاء بانا نختار انه لا يحصل مقتضى الارادة فقولكم يلزم العجز قلنا

قوله افاضة الوجود الخ اقول لكنه كمال يجوز الخلو عنه فى بعض الاوقات بخلاف الصفات الذاتية اذ لا يجوز الخلو عنها فى وقت عند الاشاعرة لانهم انما اثبتوها لعدم كفاية الذات بكون الذات عالما باعتبار وعلا باعتبار آخر مثلا كما قال القائلون بعينية الصفات فلو خلا الذات عنها يلزم صفات النقص التى هى اضدادها وهو محال نعم يرد عليهم ان عدم كفاية الذات ممنوع فى ذاته لكنه بحث آخر ومبنى العلاوة الآتية فتأمل
لكنبوى

لانا

لا نم لزوم العجز المنافى للالوهية لان ذلك العجز والانسداد جاء من قبل ذاته والعجز الذى من قبل الذات لاينافى الالوهية بل المنافى لها العجز الذى يكون لسد الغير طريق القدرة عليه قوله والثانى الحل اى البحث الثانى النقض التفصيلى اعنى منع مقدمة معينة وهو لزوم العجز يعنى لا نم انه لوحصل مراد احدهما دون الاخر يلزم عجز الاخر لما ان عدم القدرة على الممتنع بالغير ليس بعجز لانه ليس محلا للقدرة اذ هى يتعلق بالممكنات الصرفة الايرى انه تعالى لايقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولاشك ان ارادة احد الالهين وجود الحركة مثلا تحيل عدمه وتجعله ممتنعا فعدم قدرة الاخر عليه لايكون عجزا اجاب عنه بعض الفضلاء بان عدم القدرة على الممكن الذاتى بناء على سد الغير طريق القدرة عليه عجز مناف للالهية ولاشك ان عدم القدرة على اعدام المعلول الممكن الذاتى بواسطة وجود العلة التامة هو ليس الا العجز لتعجيز الغير اياه انتهى كلامه وفيه انه يلزم على هذا ان يكون الواجب قادرا على اعدام المعلول مع وجود علته التامة دفعا للعجز وهذا يستلزم جواز تخلف المعلول عن علته التامة وهو خلاف مقرر القوم تأمل قوله والجواب اه هذا جواب بتلخيص الدليل بحيث لايجرى فى مادة النقض فلايرد عليه المنع يعنى انا نفرض تعلق ارادة الالهين معا ونقول ان المراد انه لوامكن الالهان لامكن التمانع بان يريد احدهما حركة زيد فى زمان ارادة الاخر سكونه ولاشك انه لايجرى فى صورة النقض لان ماتقتضيه الذات مقدم على ما تقتضيه بتوسط الارادة قوله ولايتم الحل المذكور ايضا لان كل واحد من تعلق الارادتين ح يكون بالممكن الصرف لعدم تقدم احدهما على الاخر قوله اى لا تدافع آه يعنى ان المراد بالتضاد المعنى اللغوى وهو المنافات مطلقا دون المعنى الاصطلاحى لماسيجئ وان الكلام على حذف المضاف اعنى لفظ التعلق لان الكلام فيه حيث قال وكذا تعلق الارادة بكل منهما

قوله لان ما يقتضيه الذات بطريق الايجاب مقدم الخ اى مقدم بالزمان او بالرتبة لان تعلق الارادة ان كان حادثا كما هو المشهور فايجاب الذات مقدم عليه بالزمان وان كان ازليا كما ذهب اليه المحققون فبالرتبة لان الواجب لما كان فاعلا مختارا فى افعاله وموجبا فى صفاته امكن عدم تعلق الارادة فى نفسها ولم يمكن عدم ايجاب صفاته التى الخلو عنها نقص يستحيل فى حقه تعالى فايجاب الصفة سواء كان بالذات كما فى ايجاب صفة الحيوة او بالواسطة كما فى ايجاب غيرها مقدم على تعلق الارادة هذا على مذهب المتكلمين القائلين بحدوث العالم وبكونه تعالى قادرا مختارا وكذا يتم هذا البرهان على مذهب الحكماء القائلين بكون الواجب تعالى موجبا فى افعاله لان تعلق الارادة عندهم عبارة عن ايجاب الذات والذات الواحدة لايوجب شيئين متضادين الا بشروط متغايرة عندهم فلايتصور تعلق الارادة بخلاف ما اوجبه الذات عندهم كما لا يخفى

كلنبوى

لان حصول الخ ولقائل ان يقول وكذا مطلق المتنافيين كقيام زيد وعدم قيام عمرو فالدليل الذى اورده لنفى ارادة التضاد الاصطلاحى جار فى نفى مطلق التدافع والتنافى ايضا هو نقيض مدعاه ولامخلص الابمنع الجريان بان مراده من التدافع اعم من المعاندة المعتبر فى المنفصلات اى لبس بينهما تعاند فى التحقق وفى الواقع وارادة النقيضين او الاخصين منهما واقع بين شخصين ونفى الاجتماع فى الواقع لايتوقف على انهما لا يصيران فى محل واحد او فى محلين الا يرى ان فردية الثلثة و زوجية الخمسة لايجتمعان فى الواقع فبينهما تناف وان كانا فى محلين والحاصل انه لااعتبار فى هذا المقام لكونهما مما يجتمعان فى محل واحد اولايجتمعان وانما الاعتبار بانهما ليسا مما يتعاندان فى الواقع ولايجتمعان سواء كانا فى محل اوفى محلين فنفى التضاد فى هذا المعنى مما لاوجه له اذ يجوزان لايكونا متضادين ومع ذلك يجوز ان لا يجتمعان فى الواقع كعين الملزوم ونقيض اللازم كلنبوى

امر ممكن فى نفسه قوله ولم يرد بالتضاد اه يعنى لم يرد بالتضاد كون الامرين الموجودين بحيث لايجتمعان فى محل واحد من جهة واحدة ولايتوقف تعقل احدهما على تعقل الاخر لان حصول الضدين فى محلين جائز فعلى تقدير تحقق التضاد بين تعلقيهما لاخلل فى صحة الدليل لتغير متعلقيهما ضرورة كون متعلق احدهما السكون ومتعلق الاخر الحركة فيجوز حصول ذينك التعلقين ويتم الدليل بلاحاجة الى نفى التضاد بينهما قوله وايضا المانع اه اى وايضا يرد على تقدير ارادة المعنى الاصطلاحى ان المانع من الاجتماع فى محل واحد لاينحصر فى التضاد فان كل واحد من التضايف والعدم والملكة والايجاب والسلب ايضا مانع من الاجتماع فنفى التضاد بين تعلق الارادتين لايكفى فى جواز اجتماعهما قال بعض الافاضل خص التضاد بالنفى لان التعلقين وجوديان فلو ثبت بينهما تناف لكانا متضادين وفيه انه لوكان المنفى بين التعلقين المتضاديين لكان المثبت بين المرادين اعنى الحركة والسكون اياه ايضا وليس كذلك كما لايخفى قوله اى دليلهما آه يعنى ليس المراد بالامارة الدليل الظنى حتى يرد بان الظنى لايفيد فى المطالب اليقينية خصوصا فى اثبات التوحيد قوله اذيلزم آه اى يلزم العجز الاحتياج الى الغير فى تنفيذ القدرة وعدم سد الغير طريقه والاحتياج الى الغير مطلقا سوأ كان فى الوجود اوفى الايجاد اوفى شئ آخر نقص يستحيل على ذات الواجب فان الاجماع منعقد على ان وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان واذا كان الاحتياج مستحيلا على ذات واجب الوجود لايكون العاجز واجبا فيكون حادثا وممكنا و بما قرره المحشى اندفع ماقيل من ان اللازم الاحتياج فى الايجاد وهو لايستلزم الحدوث والامكان بل المستلزم له الاحتياج فى الوجود وهو غير لازم لكن يرد عليه ان هذا انما يتم على من يقول بحجية الاجماع وانا لانم ان الاحتياج مطلقا نقص فان الواجب يحتاج فى ايجاده الى امكان المعلول تأمل ولايخفى عليك ان قول الشارح وهو من امارة

الحدوث

الحدوث آه تدل على ان المدعى اثبات عدم تعدد الواجب مطلقا والا فلا
حاجة الى هذه المقدمات لانه اذا لزم العجز ثبت امتناع وجود الصانعين
القادرين على الكمال فتفسير قوله لو امكن الهان بقوله اى صانعان قادران
على الكمال ليس بشئ قوله ان قلت آه حاصله انا لانم ان عدم حصول
مراد احدهما يستلزم عجزه والالزم ان يقول المعتزلة بعجزه تعالى لانهم
قائلون بان الله تعالى اراد طاعة الفاسق وايمان الكافر ومع ذلك لايحصل
قوله قلت العجز تخلف آه حاصله ان المعتزلة لم يقولوا بعجزه تعالى لان
الارادة عندهم قسمان ارادة قسر لايجوز التخلف عنها وارادة التفويض
يجوز التخلف عنها والمتعلق بطاعة الفاسق وايمان الكافر هي التفويضية
دون القسرية فلا اشكال قوله وهو لايستلزم انتفاء المصنوع آه يعنى
ان امكان التمانع لكونه محالا انما يستلزم ان يكون التعدد المستلزم له محالا
لا ان لايوجد مصنوع بالفعل لجواز ان يوجد بارادة احدهما ابتدأ من غير
وقوع التمانع فان الامكان لايستلزم الوقوع فعلى هذا التقدير ضمير قوله
وهو لايستلزم آه راجع الى امكان التمانع ويحتمل ان يكون راجعا الى عدم
تعدد الصانع فالمعنى ان التمانع انما يستلزم عدم تعدد الصانع وهذا
لايستلزم انتفاء المصنوع بل المستلزم له هو ان لايكون واحد منهما
صانعا بمعنى السلب الكلى الذى يستلزمه وقوع التمانع ومآل الجواب
على كلا التقديرين واحد وهو منع الملازمة كما لايخفى تأمل فانه دقيق قوله
وهذا الجواب مبنى آه يعنى ان الظ المتبادر من قوله عدم تكونهما عدم
التكون بالفعل اذ حاصل الجواب على ما عرفت انا لانم ان امكان التمانع
يستلزم عدم تكونهما بالفعل فان امكان التمانع لايستلزم وقوعه فيجوز
ان يوجد بارادة احدهما قبل وقوعه قوله فمعنى قوله آه اى اذا عرفت ان
هذا الجواب مبنى على الظ فاعلم ان معنى العلاوة انه يمكن ان لايبنى على الظ
المتبادر بل يفصل ويقال ان اردتم بلزوم عدم التكون عدم التكون بالفعل
فيمنع الملازمة فان المستلزم له الوقوع لا الامكان فيجوز ان يوجد بارادة

احدهما قبل وقوعه وان اردتم به عدم التكون بالامكان فالملازمة مسلمة فان امكان التمانع يستلزم امكان عدم التكون لكن لانم بطلان اللازم بل لابدله من دليل قوله فتدبر اى تدبر فيما قلنا من تحرير العلاوة حتى يظهر لك انه يستلزم دفع ماقيل ان ماسبق على العلاوة منع الملازمة فلامعنى لايراده بعينه فى العلاوة قوله لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض اى لم يتكونا بالفعل كما هو الظ المتبادر قوله واما الثالث آه لان مقتضى القادرية ذات الاله ومصحح المقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية فاندفع ماقيل انه يجوز ان يكون لبعض الممكنات خصوصية بالنسبة الى احدهما فلا يلزم الترجيح بلا مرجح قوله ويرد عليه ان الترديد آه يعنى ان الترديد المذكور بقوله لان تكونهما امابمجموع آه اما على تقدير التمانع المفروض بان يكون تحرير الدليل هكذا لو امكن الهان لم يتكون السماء والارض لانه يمكن التمانع بينهما فى ايجادهما بان يريد كل واحد من الالهين ايجادهما على سبيل الاستقلال فعلى تقدير التمانع تكونهما امابمجموع القدرتين فيلزم نقص قدرتيهما لان ارادتيهما قد تعلقت بايجادهما على سبيل الاستقلال والقدرة لم تف به او بكل منهما فيلزم التوارد او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح فح يرد عليه منع الملازمة بانا لانم انه لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض لان وجود الالهين لايستلزم وقوع التمانع فى الايجاد عقلا حتى يلزم المحال بل امكانه وهو لايستلزم الوقوع فيجوز ان يتكونا قبل وقوع التمانع بارادة واحد منهما او بتفويض احدهما الى الاخر وانما قال عقلا لان تعدد الحاكمين المستقلين يستلزم وقوع التمانع فى الحكم عادة على مافى الشرح قوله واما على الاطلاق آه يعنى ان الترديد المذكور اما ان يكون على الاطلاق بدون اعتبار التمانع على ماهو الظ القريب الى الفهم الغير المحتاج الى البيان فح نختار الشق الاول وهو ان تكونهما واقع بمجموع القدرتين وقولكم انه ينافى كمال القدرة قلنا يجوز ان يكون وقوعه

قوله فلامعنى لايراده الخ قد دفعه المحشى بما ترى لايقال بل الحق فى دفعه ان يقال ان مابعد العلاوة مبنى على ان امكان التمانع لايستلزم الوقوع بجواز الاتفاق ونمنع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل وبطلان اللازم ان اريد عدم التكون بالامكان على قياس المنع السابق وماقبل العلاوة مبنى على تسليم ان امكان التمانع يستلزم وقوعه بناء على انها سربارية بمعنى مع لاتسليمية فحاصل ماقبل العلاوة انا لو فرضنا ان امكان التمانع فى احداث العالم يستلزم وقوعه بالفعل فعلى تقدير التمانع امان لايغلب احد الواجبين على الاخر فيلزم ان لايكون شئ منهما صانعا للعالم لتعاوق الارادتين واما ان يغلب احدهما على الاخر فيكون احدهما صانعا دون الاخر وعلى التقديرين يلزم ان لايكون الصانع من الواجبين متعددا فغاية مالزم على تقدير التمانع بالفعل ان لايكون الصانع متعددا وهو لايستلزم انتفاء المصنوع بالكلية لجواز ان يكون احد المتمانعين غالبا

بمجموع القدرتين بحيث يتعلق الارادة على هذا الوجه اى بان يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وهذا لاينافى كمال القدرة فى نفسها وانما المنافى له ان يتعلق الارادة بوجود المقدور بحيث لايكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وكان واقعا بمجموعهما فانه يلزم نقصان القدرة لان كمال القدرة انما يكون على وفق الارادة   قوله كما فى افعال العباد عند الاستاذ فانه ذهب الى ان افعال العباد واقعة بمجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد وان قدرة الله وان كانت كاملة كافية فى حصولها الا ان ارادته تعالى تعلقت بان يكون لقدرة العبد ايضا مدخل فيها   قوله وكذا يمكن اختيار الثالث وهو ان يكون التكون باحدهما ولانم انه يستلزم الترجيح بلا مرجح لم لايجوز ان يكون المرجح ارادة احدهما الوجود بتوسط قدرة الاخر او تفويض احدهما ارادة تكوين جميع الامور الى الاخر وكذا يجوز ان يكون كل منهما مستقلا فى الايجاد لكن اراد احدهما وجوده فوجد ولم يرد الاخر وجوده ولاعدمه ولااستحالة فى ذلك   قوله والتحقيق فى هذا الخ اى التحقيق فى ان الاية حجة قطعية او اقناعية انه ان حمل الاية على نفى تعدد الصانع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل اولا فهى اقناعية لاتفيد القطع فانه سواء اريد بالفساد الخروج عن هذا النظام او عدم التكون يرد منع الملازمة ان اريد بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان على مابينه الشارح لكن الظاهر من منطوق الاية نفى تعدد الصانع المؤثر فى السماء والارض حيث قال الله تعالى   لو كان فيهما آلهة الا الله   الاية فانه ليس المراد بالظرفية المعنى الحقيقى اعنى التمكن لان الاله منزه عن التمكن فيكون المراد التصرف والتأثير فيهما والمعنى انه لو كان المؤثر فيهما آلهة لفسدتا اى لم تتكونا فالحق حينئذ ان الملازمة قطعية والاية حجة قطعية اذ تأثير الالهين فى تكونهما على سبيل التوارد بان يوجد بكل منهما على حدة محال لامتناع التوارد فتأثيرهما فى تكونهما اما على سبيل الاجتماع بان يكون تكونهما بمجموع قدرتيهما او على سبيل التوزيع والتقسيم بان يكون

على الاخر ويكون هو صانعا للعالم وانما يستلزمه لو لزم من التمانع بالفعل عدم كون شئ منهما صانعا بتعاوق الارادتين وهو غير لازم كما عرفت وبهذا اندفع ما قيل ان هذا المنع قبل العلاوة متضمن لاعتراف المدعى الذى هو عدم تعدد الصانع لان المدعى عدم تعدد الواجب بالذات لا عدم كون كلا الواجبين صانعا وهو الذى تضمنه سند المنع الاول لانا نقول اما ان يغلب احدهما على الاخر فلا يكون المغلوب الها واما ان لايغلب شئ منهما على الاخر مع ارادة الغلبة فيكون كل منهما عاجزا عن تنفيذ ارادته فلا يكون شئ منهما الها اذ من شان الاله كمال القدرة كما سينقله الخيالى من شرح المقاصد فلا يمكن تعدد الصانع القادر على الكمال فلامجال لمنع الملازمة قبل العلاوة الابناء على جواز الاتفاق مع امكان التمانع كما سبق ولذا ذهب المحشى فى تقرير مابعد العلاوة الى ما ذهب وامر ابانا مل

كلنبوي

وتفصيل الدليل على هذا بان يقال
لو وجد صانعان قادران على
الكمال مؤثران فى هذا العالم
المحسوس اما على سبيل الاجتماع
مع قدرة كل منهما بالانفراد او على
سبيل التوزيع لا بانفراد كل منهما
بناء على بطلان التوارد لامكن
بينهما تمانع لان امكان التمانع لازم
لتعدد الصانع القادر سواء كانا
مؤثرين فى العالم باحد هذين
الطريقين اولا وكلما امكن التمانع
بينهما يلزم ان لا يوجد هذا العالم
المحسوس كلا او جزأ لما عرفت من
الشارح ان امكان التمانع المستلزم
المحال يستلزم عدم تعدد الصانع
القادر مطلقا اى سواء كانا مؤثرين
فى العالم باحد الطريقين اولا فعلى
تقدير امكان التمانع يلزم ان لا يوجد
احد الصانعين المفروضين
ولا تاثيره فى العالم بالضرورة فينتفى
العالم كلا ان فرض تاثيرهما
فى العالم على سبيل الاجتماع لانتفاء
جزء العلة التامة او جزأ ان فرض
تاثيرهما فيه على سبيل التوزيع
وما توهمه قول احد من انه يجوز
ان لا يعدم احد الصانعين فلا يلزم

المؤثر فى بعض منهما اله و فى بعض اخر اله آخر فنقول لو امكن الهان
مؤثران فيهما على سبيل التوزيع او الاجتماع لامكن التمانع بينهما ضرورة
كون كل منهما صانعا تام القدرة لكن امكان التمانع مح لاستلزامه المح فلا
يكون احدهما صانعا واذا لم يكن احدهما صانعا يلزم انعدام كل من السماء
والارض وعدم وجوده ان كان التأثير على سبيل الاجتماع ضرورة
انعدام جزء علة الكل المستلزم لانعدام علته او انعدام البعض ان كان على
سبيل التوزيع لانتفاء علته التامة فعلى تقدير تعدد المؤثر فى العالم يلزم
ان يفسد العالم بمعنى ان لا يوجد هذا المحسوس لان التعدد يستلزم امكان
التمانع المستلزم لان لا يكون احدهما صانعا المستلزم لعدم تكون العالم
كلا على تقدير الاجتماع و بعضا على تقدير التوزيع فمعنى قوله فيلزم انعدام
الكل اه انه على تقدير ان يكون التأثير على سبيل الاجتماع او التوزيع يلزم
عدم وجود الكل او البعض عند عدم كون احدهما صانعا الذى يستلزمه
امكان التمانع الذى يستلزمه تعدد الصانع و بما حررنا لك ظهر ان ما قاله
المحشى المدقق فيه انه يجوز ان لا يعدم كون احدهما صانعا فلا يلزم انعدام
الكل ولا البعض وان اريد انه يلزم انعدام الكل او البعض بالامكان فانتفاء
اللازم مم ليس بشئ منشأه قلة التدبر فان عدم كون احدهما صانعا لازم
لامكان التمانع الذى هو لازم لامكان التعدد كما لا يخفى والفاضل الحلبى لم يحم
حول الحق فوقع فيما وقع واعلم انه يمكن حمل قوله لا يقال الملازمة قطعية
على هذا التوجيه وح لا يتم الجواب المذكور كما لا يخفى على المتأمل هذا نهاية
ما تيسر لى من تحرير الكلام وتقرير المرام بعون الله الملك العلام قوله
ويمكن ان يوجه الملازمة اه اى يمكن توجيه الملازمة فى الاية بحيث يفيد
نفى تعدد الصانع على سبيل القطع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل اولا
وهو ان يقال المراد بالفساد عدم التكون بالفعل والمعنى لو امكن تعدد
الواجب الذى من شانه التأثير والايجاد لم يكن العالم ممكنا فضلا
عن ان يكون موجودا الان وجوده فرع امكانه لكونه حادثا والا اى وان كان

العالم ممكنا حين تعدد الواجب لامكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما قادرا تاما وتحقق مصحح مقدور بينهما اعنى امكان المصنوع لكن امكان التمانع مح لاستلزامه المح على مامر فلا يكون العالم ممكنا لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين اعنى التعدد وامكان شئ من الاشياء فاذا كان التعدد مفروضا يلزم ان لا يكون شئ من الاشيا ممكنا حتى يلزم امكان التمانع الذى هو مح وبما حررنا اندفع ماقيل ان عدم امكان العالم لا يستلزم الفساد بمعنى عدم التكون لجواز كونه واجبا لان عدم كون العالم واجبا معلوم بطلانه مما سبق من كونه بجميع اجزائه حادثا اذ الواجب لا يكون حادثا ولا يخفى عليك انه يمكن حمل مانقله المحشى من شرح المقاصد على هذا التوجيه بان يكون المراد بقوله لم يتكون السماء والارض لم يمكن تكونهما ويكون الترديد على تقدير التمانع الفرضى وهذا ظ عند المتأمل . قوله لو اريد باللازم اه نقل عنه تقرير الدليل هكذا لو وجد صانعان لامكن التمانع بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن ان لا يوجد المصنوع مع وجود علته التامة وهى ارادة كل منهما لامتناع ان يوجد بهما او بكل منهما او باحدهما لكن حمل الفساد فى الاية على هذا المعنى مما يخفى بعده انتهى كلامه قوله لامتناع اه دليل لقوله فامكن ان لا يوجد المصنوع ووجه البعد ان ارادة عدم التكون من الفساد خلاف الظ فكيف يقيده بالامكان ثم يقيده بمع وجود علته التامة قوله لتم الامر يعنى لتم امر الدليل وكونه حجة قطعية لتحقق الملازمة وانتفاء اللازم قطعا اما الملازمة فلان التعدد يستلزم امكان التمانع وهو يستلزم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة واما انتفاء اللازم فلما تقرر من ان عدم المعلول مع وجود علته التامة ممتنع والا لم يكن العلة التامة تامة قوله فيلزم اه اذا كان كلمة لو لا تفيد الا الدلالة على ان انتفاء الثانى لانتفاء الاول فى الزمان الماضى يلزم ان يكون كلا الانتفاءين المضيين اعنى انتفاء التعدد وانتفاء الفساد امرين مقررين معلومين للسامع لكن قصد بادخال لو عليهما

انتفاء الكل ولا البعض فتوهم فاسد وعلى هذا يكون المؤثر احدهما لا كلاهما والمفروض ان كليهما مؤثران فى هذا العالم باحد الطريقين فلو جاز ماذكره يلزم خلاف المفروض وهو اجتماع النقيضين نعم يتوجه مثل ذلك اذا يقيد الصانعان فى جانب المقدم بالمؤثرين فى العالم ولذا قال المولى الخيالى ان حمل الاية على نفى تعدد الصانع مطلقا اى سواء كان مؤثرا بالفعل اولا فهى حجة اقناعية وان حمل على نفى تعدد الصانع المؤثر فيهما فهى برهان ونحن نقول غاية مالزم من هذا البرهان فساد العالم كلا او بعضا كما اعترف وهذا البعض لا يجب ان يتحقق فى ضمن البعض من كل منهما كما هو مقتضى اسناد الفساد الى كل من السماء والارض بل يجوز ان يتحقق فى ضمن البعض من احدهما فقط فيندفع منع الملازمة من جهة ويعود من جهة اخرى نعم لو قيل بفساد العالم كانت الملازمة قطعية كما لا يخفى

كلنبوى

تعليل الثانى بالاول كما ان قولك لوجئتنى لاكرمتك يدل على ان كلا الامرين معلوم الانتفاء عند السامع لكن انتفاء الثانى لاجل انتفاء الاول وهو ليس بمق من الاستدلال بل المق منه بيان تحقق انتفاء الاول بحسب جميع الازمنة الماضية والحالية والاستقبالية بدليل تحقق انتفاء الثانى المقرر عند السامع والاية لاتفيده فلايكون استدلالا قوله ولوسلم الدلالة اه يعنى ولوسلم دلالة الاية على ان انتفاء التعدد فى الزمان الماضى بسبب انتفاء الفساد فيه لتم المق اعنى اثبات وحدة الصانع مطلقا بدليل انتفاء الفساد فى الماضى لانه اذا ثبت انتفاء التعدد فى الزمان الماضى يكون ماجاء به التعدد فى الحال اوالاستقبال حادثا والحادث لايكون الها فلايكون ماجاء به التعدد الها فيكون الصانع واحدا قوله قدماء المتكلمين اه يعنى ان ماوقع فى كلام البعض من الحكم بترادف الواجب والقديم مستقيم بان يكون المراد به التساوى فى الصدق دون ماهو المشهور من الاتحاد فى المفهوم فان قدماء المتكلمين قديريدون بالترادف التساوى فى الصدق حيث ذكر الشيخ ابو المعين ان الايمان والاسلام من الاسماء المترادفة بمعنى انه يصدق كل منهما على الاخر ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة وماقيل من انه يحتمل ان يكون لكل منهما اولاحدهما معنيان احدهما مشترك بينهما والاخران متغايران والترادف باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغايرين فالتأييد لبس على ماينبغى فمجرد احتمال اذ لبس فى عبارته ولافى عبارة القوم مايشعر بكونهما من الالفاظ المشتركة قوله يرد على ظاهره اه اى يرد على ماهو المفهوم من ظ هذا التصريح من ان وجود الصفات كوجود الواجب مقتضى ذاتها من غير احتياج الى شئ فيرد عليه ان كل صفات محتاجة فى وجودها الى موصوفها فكيف يكون واجبة لذاتها قوله وسيجئ تأويله اى تأويل التصريح المذكور وهو ان المراد من كونها واجبة لذاتها انها واجبة لذات الواجب تعالى بمعنى ان ذاته تعالى كافية فى اقتضائها من غير احتياج الى امر ومآله انه تعالى موجب فى صفاته لئلا يلزم كونه محل الحوادث ولاشك ان الواجب الذاتى

بهذا

بهذا المعنى اعنى عدم الاحتياج الى الغير لاينافى احتياجها الى موصوفها فثم
لايرد ماذكر وهذا حاصل ما نقل عنه لكن لايرد على باطنه لان معنى
كون الشئ موجودا بذاته ان لايحتاج الى الغير فى وجوده اصلا لابمعنى
عدم الاحتياج الى شئ اصلا فيكون الصفات واجبة لانها ليست
غير الذات انتهى كلامه وانت خبير بان هذا التأويل مع عدم تماميته فى نفسه
لتوقفه على القول بان الايجاب ليس نقصا فى صفاته و بان قولهم علة
الاحتياج هو الحدوث دون الامكان انما هو فى غير الصفات وان قولهم كل
ممكن حادث انما هو فيما اذا كان صادرا بالقصد والاختيار وكل ذلك
تخصيص فى احكام العقلية مع عدم تحمل العبارة له لان ضمير قوله لذاته راجع
الى الموصول فى الواجب وكان حمل الله عليه بجعله واجبا لذاته كذلك
حمل الصفات عليها بجعلها واجبة لذاتها بلا تفاوت لايطابقه الاستدلال
المذكور فان قوله لكان جائز العدم فى نفسه صريح فى ان المراد ان كل ما هو
قديم فهو واجب لذاته بمعنى ان ذاته وحقيقته يقتضى لوجوده من غير احتياج
الى شئ اصلا اذ جواز العدم فى نفسه انما يقابل الوجوب بهذا المعنى قوله
هذا يدل على ان وجوداه يعنى ان قولهم ان المحدث ما يتعلق وجوده بايجاد
شئ اخر يدل على ان الصفات القديمة لايتعلق وجودها بايجاد شئ لعدم
كونها محدثة وهذه جهالة بينة فان بداهة العقل حاكمة بان الصفات
محتاجة فى وجودها الى موصوفها فان قلت ما يحكم بالضرورة هو احتياج
الصفة الى وجود الموصوف لا الاحتياج الى ايجاده والا لزم كون الصفات
مخلوقة فلا يلزم الجهالة قلت ليس المراد بالايجاد ههنا الاخراج من العدم
الى الوجود فانه غير لازم من الاحتياج الى المخصص بل مدخلية فى الوجود
هذا بل اقتضاء الوجود ولاشك ان وجود الصفة متعلق باقتضاء الموصوف
وجودها هذا و يرد على الاستدلال بحث قوى وهو ان الاحتياج الى اقتضاء
المخصص وجوده لايستلزم الحدوث بمعنى سبق العدم عليه الذى هو
مناف للقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لجواز ان يكون ذلك الاقتضاء

بطريق الايجاب وماذكروا من ان كل ما هو محتاج فى وجوده الى شئ فهو
مسبوق بالعدم ليس بصحيح على اطلاقه بل فيما اذا كان صادرا عنه بالاختيار
والتمسك بان كل ما سوى الله حادث والمحتاج الى الحادث حادث لايجدى نفعا
لجواز ان يكون المخصص امرا عدميا ازليا قال بعض الفضلاء الجهالة
البينة انما يلزم اذا كان محمولا على ظ كلامهم اما اذا كان محمولا على التأويل
المذكور ويكون المراد انه لولم يكن واجبا لذاته اى لذات الواجب لكان
محتاجا الى مخصص مباين مفارق فيكون محدثا اذلانعنى بالمحدث الا ما يكون
محتاجا فى وجوده الى ايجاد شئ آخر مغاير له والصفات ليست غير الذات
فلا يكون محدثة فلا تلزم الجهالة البينة اذلايلزم منه ان لايتعلق وجودها
بايجاد شئ اصلا انتهى كلامه ولايخفى عليك ان هذا التوجيه مع استلزامه
استدراك قوله والالكان جائزا فى نفسه بل يأبى عنه ومع ورود
الاعتراض السابق عليه يرد عليه انالانم انه لولم يكن واجبا لذاته تعالى
لكان محتاجا الى مخصص مباين مفارق لم لايجوز ان يكون محتاجا الى امر ليس
غير الذات ولاعينه كان يكون قديما صادرا عن ذات الواجب تعالى بتوسط
صفة واجبة بذاته تعالى فلا يلزم حدوثه ولا كونه واجبا لذاته تأمل فانه
من مطارح الازكياء قوله وان قالوا ه يعنى ان قالوا فى دفع الجهالة
المذكورة ان المراد بقولنا كل ما هو قديم فهو واجب لذاته القديم بالذات
وهو مالا يكون محتاجا الى شئ اصلا والصفة القديمة ليست بقديمة
بالذات بل محدثة بالذات لاحتياجها الى موصوفها فيكون داخلة
فى كون وجودها متعلقة بايجاد شئ فلا يلزم الجهالة فيرد عليهم انه
لايثبت ح حكمهم بان الصفات واجبة بالذات لعدم كونها قديمة
بالذات قوله واما الاعراض آه يعنى واما ما قالوا من ان الاعراض
غير باقية لان بقاؤها يستلزم قيام المعنى بالمعنى لان بقاءها غيرها
لانفكاكه عنها فى حال الحدوث فانها فى اول زمان الحدوث موجودة
وليست بباقية ضرورة ان البقاء انما يحصل فى زمان الثانى لانها عبارة

من

عن الوجود فى الزمان الثانى واستمراره على ماسيجئ فى الشرح قوله
لكن يرد ان البقاء آه يعنى يرد على قوله بان بقاء الصفة نفسها انه
ان اريد بكونه نفسها الاتحاد فى المفهوم فذلك مما لايخفى فساده لان البقاء
يضاف الى الصفة فيقال بقاء العلم والقدرة فكيف يكون نفس المضاف
اليه بحسب المفهوم وكذا يقال صفة باقية وصيغة الباقى يقتضى زيادة
البقاء كالعالم يقتضى زيادة العلم وان اريد به عدم الزيادة فى الوجود
الخارجى بمعنى انه ليس فى الخارج امر وراء الصفة يسمى بالبقاء بل هو
امر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثانى
فلاشك فى صحته لكن لم يجوزوا نفسية البقاء بهذا المعنى فى الاعراض
ولم يقولوا بان الاعراض باقية ببقاء هو نفسها بمعنى انها ليست فى الخارج
الا الاعراض واما البقاء فليس امرا موجودا فى الخارج زائدا حالا فيهما
كحلول السواد فى الجسم بل هو امر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة
وجودها الى الزمان الثانى حتى لايلزم القول بتجدد الاعراض فى كل
آن الذى هو مصادم لمشاهدة الحس وكونها منفكة عن البقاء حال
الحدوث وحصول الاتصاف به بعده انما يفيد الزيادة فى العقل
لافى الوجود الخارجى بان يكون للاعراض وجود فيه وللبقاء وجود
آخر ايضا فان تجدد الاتصاف بصفة لايقتضى كونها موجودة فى الخارج
لجواز تجدد الاتصاف بالامور الاعتبارية التى لا تحقق لها فى الخارج
كمعية البارى تعالى مع الحوادث فانه متصف به مع كونها موجودة فى الخارج
والا لزم كونه محل الحوادث تأمل فانه دقيق قوله على ما سيجئ
فى التكوين حيث قال من قال ان التكوين عين المكون اراد ان الفاعل
اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذى يعبر
عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتبارى يحصل من نسبة
الفاعل الى المفعول وليس امرا محققا مغايرا للمفعول فى الخارج قوله
يعنى ان تصور الواجب آه يعنى قد علم مما سبق ان الواجب محدث بجميع

اجزاء ماسواه فاذا تصور بعنوان انه محدث بجميع ما سواه على النمط البديع والنظام المحكم علم ثبوت الصفات المذكورة بالبداهة فان كون الاثر على النمط البديع يدل على العلم وكونه حادثا يدل على القدرة والارادة وكونه عالما قادرا يدل على الحيوة فلا يرد ما يقال ان احداثه العالم على النمط البديع انما يدل على اتصافه بالصفات المذكورة اذا كان بلا واسطة لكن يحتمل ان يحدثه بواسط مختار صادر عنه بطريق الايجاب من غير قصد وارادة كما هو مذهب قدماء الفلاسفة حيث ذهبوا الى ان العالم صادر عنه من غير قصد وشعور كحركة المرتعش فيكون ذلك الوسط قادرا مريدا عالما حيا دون الواجب لان الايجاب بلا قصد لايدل على ثبوت العلم ولا على غيرها كما لايخفى وانما قيدنا الايجاب بلا قصد لان الايجاب بتوسط الارادة كما هو مذهب المتأخرين من الفلاسفة حيث ذهبوا الى انه فاعل مختار بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن الشرطية الاولى لازمة الوقوع والثانية ممتنعة بالنسبة الى ذاته لايدل على نفي الصفات المذكورة ولذا اثبتوها وقالوا انها عين الذات قوله لان ذلك آه متعلق بقوله لايرد يعني لايرد مايقال لان ذلك الواسطة من جملة العالم ضرورة كونه ماسوى الله تعالى اذ لايجوز ان يكون صفة من صفاته فيكون حادثا بحدوث العالم بجميع اجزائه فلا يصدر عن القديم بالايجاب لان اثر الموجب القديم لايكون حادثا قوله ولايخفى آه يعني لايخفى ان هذا الجواب انما يتم اذا بين ان جميع ماسوالله تعالى حادث ولم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات لكن لم يثبت فيما سبق فيجوز ان يكون ممكن من الممكنات غير معلوم الوجود والحدوث كالمجردات مثلا صادرا عنه بطريق الايجاب مختارا لحدوث العالم بتوسطه قوله ثم ان اعتبار آه يعني انما اعتبر الشارح النمط البديع والنظام المحكم لان له مدخلا في بديهة الحكم والا فيمكن ان يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار لان اثر الموجب القديم لايكون حادثا وبثبوت

القدرة

القدرة والاختيار على ثبوت العلم فان صدور الفعل بالقصد والاختيار
لا يتصور الا مع العلم و بثبوتهما على ثبوت الحيوة اذ لا نعني بالحيوة الا صفة
توجب صحة العلم والقدرة قوله وظ كلام الشارح الخ يعني ان ظاهر
كلام الشارح يدل على ان تصور الواجب بالعنوان المذكور يوجب ثبوت
السمع والبصر ايضا بديهة لكن فيه تامل اذ لا دلالة الاحداث على وجه
الاتقان عليهما اذ يكفي في ذلك العلم بالمسموعات والمبصرات واجيب
بان المراد بالسمع والبصر ادراك المسموعات والمبصرات اذ المقصود ههنا بيان
جريان هذه المشتقات عليه تعالى واما ان مباديها موجودة متغايرة فذلك
مطلب اخر يجيء بعد هذا في قوله وله صفات ازلية وهي العلم آه قوله
وعلى هذا آه ظ كلام المحشي يدل على ان هذا المنع ليس مندرجا في عبارة
الشارح وليس كذلك فان المعنى ههنا بمعنى ما يقابل الذات وهو بهذا المعنى
لا يطلق الا على الامر الموجود فالمعنى هذا مبني على ان بقاء الشيء امر موجود
زائد على وجوده وفي قوله والحق ان بقاء الشيء آه اشارة الى كلا المعنيين
اذ كونه عبارة عن عدم الزوال يدل على انه امر عدمي ليس بموجود
وكون حقيقته الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني يدل على انه هو الوجود لكن
العقل باعتبار نسبته الى الزمان الثاني يعبر عنه بالبقاء اللهم الا ان يقال
مقصوده تصريح بما علم ضمنا في كلام الشارح قوله يعني ان تفسير آه
يعني في قوله كما في صفات الباري اشارة الى ان تفسير القيام بالتبعية في التحيز
غير جار في قيام صفات الواجب بذاته تعالى لعدم كونه تعالى متحيزا ودفع
هذا بان عدم جريانه لا يضر لانه تعريف لقيام الاعراض والصفات
ليست باعراض قوله هذا رد اجمالي يعني انه نقض اجمالي للدليل الذي
اوردوه على امتناع بقاء الاعراض وتقريره ان دليلكم بجميع مقدماته فاسد
لانه يستلزم المح اعني مخالفة الضرورة قوله لان اصحابنا جعلوا آه
نقل عنه محصله انه لما كان بقاء الاجسام ضروريا مع جواز عدم بقائها
عند العقل كان الحكم ببقاء الاعراض ايضا ضروريا مع جواز عدم بقائها

اذا احتمال عدم البقاء موجود فى الاعراض والاجسام ولا تفرقة بينهما حتى يجعل احديهما باقيا بالضرورة عند العقل والاخر غير باق ومن ادعى التفرقة فليبين انتهى كلامه اقول يمكن بيان التفرقة بان عدم بقاء الاجسام ابعد عند العقل بل محال لانه يستلزم سقوط التكليف والقصاص والجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض اذ لا بعد فى تجددها فلذا جعل الاصحاب الحكم ببقاء الاجسام ضروريا يحكم به بديهة العقل دون الحكم ببقاء الاعراض بل جعلوه من احكام الحس والحس لا يميز بين الامثال كمال التمييز كما فى المتن قوله فيلزم ان يكون آه اى فلو كان الواجب جوهرا يلزم ان يكون ممكنا هف ويلزم ان يزيد وجوده الخاص على ماهيته لان وجودات الممكنات زائدة على ماهياتها عندهم مع ان وجوده الخاص عين ماهيته كما قالوا فلا يرد ما قيل ان الوجود المطلق زائد فى الواجب ايضا وما هو عينه هو وجوده الخاص قوله للقطع بتغاير المفهومات فان الله علم للجزئى الحقيقى والواجب معناه ما يكون وجوده من ذاته والقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم قوله وايضا آه اى يرد ايضا انا لا نم ان الاذن بالشئ اذن بمرادفه ولازمه لاحتمال ان يكون ذلك المرادف واللازم موهمين للنقص ولا يجوز الاكتفاء فى عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا لاحتمال عدم اطلاعنا على وجه ايهامه فالتوقف واجب احتياطا لعظم الخطر فى ذلك كما هو مذهب الشيخ الاشعرى ومتابعيه اعلم انه لا كلام فى جواز اطلاق اسماء الاعلام الموضوعة فى اللغات له بل انما النزاع فى الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية وسلبية جاز ان يطلق عليه تعالى اسم يدل على اتصافه تعالى بها سواء ورد بذلك اذن الشرع اولا وكذا الحال فى الافعال وقال القاضى ابو بكر منا كل لفظ دل على معنى ثابت فيه جاز اطلاقه عليه بلا توقف اذا لم يكن موهما بما لا يليق بذاته تعالى وقد يقال لابد مع نفى ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح

الاطلاق

الاطلاق بلا توقف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لابد من التوقيف وهو المختار وذلك الاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر فى ذلك فلا يجوز الاكتفاء فى عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لابد من الاسناد الى اذن الشرع كذا فى شرح المواقف قوله ولاشك فى جوازه اه وكذا فى جواز اطلاق الجواد عليه مع عدم جواز اطلاق السخى الذى يرادفه وكذا يجوز اطلاق العالم عليه مع عدم جواز اطلاق العارف والفقيه والعاقل والفطن لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة والفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقية الجهل والعقل علم مانع من الاقدام على مالاينبغى ماخوذ من العقال وانما يتصور فيمن يدعوه الداعى الى مالاينبغى والفطانة سرعة الادراك فتكون مسبوقة بالجهل قوله وقيل الطبيب آه اى قيل فى بيان وجه النظر انا لانم ان الاذن بالشئ اذن بمرادفه فان الطبيب لا يطلق عليه تعالى مع جواز اطلاق الشافى قوله لكن يعتبر فى التجزى آه على ما يشعر به لفظ التجزى فان معناه قسمة الشئ الى اجزائه قال بعض الفضلاء ذلك معتبر فى الانحلال اذ هو عبارة عن بطلان الصورة وزوالها بخلاف التبعض والتجزى فانه بمعنى مطلق الانقسام انتهى كلامه ولا يخفى انه يلزم على هذا ان يكون ذلك معتبرا فى التجزى والتبعض ايضا على مافسرهما الشارح لاعتباره الانحلال فيهما حيث قال وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا قوله لان معنى ماهو اه تعليل لقوله اى مجانسة الاشياء يعنى انما فسرنا المائية بالمجانسة لان معنى ماهو سؤال عن الجنس فمعنى المائية المنسوب الى ما اعنى مايقع جوابا عنه وهو الجنس فيكون المعنى ولا يوصف بان له جنسا ولا يقال انه مجانس لشئ من الاشياء قوله صرح به السكاكى يعنى صرح السكاكى وغيره بان ما للسؤال عن الجنس حيث قال فى المفتاح واما ما للسؤال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى اى الاجناس عندك وجوابه انه انسان اوفرس اوطعام وكذلك تقول ما الكلمة

وما الاسم وما الفعل وما الحرف وما الكلام قوله وهذا هو المعنى الذى نفى عنه
اى وانما حمل كلمة ما على معنى اى جنس من الاجناس مع ان لها معان آخر
ايضا مثل السؤل عن الحقيقة المختصة بالشئ على ماذكره السيد الشريف
فى شرح المفتاح فى بيان قوله تعالى وما رب العالمين فقال رب السموات
والارض وما بينهما ان كنتم موقنين انه يحتمل ان يكون فرعون قد سئال بما
عن خصوصية ذاته تعالى كانه قال اى شئ على الاطلاق تفتيشا عن
حقيقته الخاصة ماهى واجاب موسى عليه السلام بالوصف تنبيها على ان
خصوصية تلك الحقيقة محجوبة عن عقول البشر والسؤل عن الوصف
على ماذكره فى المفتاح حيث قال و يسئال بما عن الوصف تقول ما زيد
وجوابه الكريم ونحوه لانه المعنى الذى نفى عنه تعالى لاستلزامه التركيب
المنافى للوجوب واما السؤل عن الحقيقة المختصة والوصف فلا يتعلق
غرضنا بنفى ذلك بل هو متصف به عند المتكلمين وانما قال غرضنا لان
الفلاسفة لهم غرض متعلق بذلك فى الجملة حيث لا يوصف الواجب
بالحقيقة عندهم والاوصاف المغايرتين لوجوده تعالى فان الواجب عندهم
هو الوجود المجرد وفسر الفاضل الجلى قوله مثل السؤل عن الحقيقة
بالحقيقة النوعية و يحدشه انه ليس معنى مغايرا للاول بل هو داخل فيه لان
المراد بالجنس الجنس اللغوى قوله لكن يرد ان يقال اه يعنى انه يقال التقريب
ليس بتام لان المعتبر فى المائية المفسرة باى جنس من الاجناس هو الجنس
اللغوى بمعنى الامر الشامل لا الجنس المنطقى اى المقول على مختلفين بالحقايق
على مايدل عليه ما نقل من المفتاح والجنس اللغوى اعم لشموله الحقيقة
النوعية ايضا فانهم يعدون البشر جنسا واذا كان المعتبر فى المجانسة الجنس
اللغوى الشامل للانواع الحقيقية فلا يلزم من اتصافه تعالى بالمجانسة
اللغوية التركيب فى ذاته لجواز ان يكون له تعالى حقيقة بسيطة ولا يكون له
فصل مقوم فان قيل اذا كان له حقيقة نوعية بسيطة فلابد له من تعين
يميزه عما يشاركه فيلزم التركيب فى هويته لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز

قلت يجوز ان يكون ذلك التعيين امرا عدميا غير داخل فى هويته تعالى فتأمل واجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض المذكور بان المراد بالمجانسة المجانسة بالمعنى العرفى اى المشاركة فى الجنس الاصطلاحى ولاشك ان ثبوت الجنس الاصطلاحى له تعالى يستلزم التركيب فى ذاته تعالى لا بالمعنى اللغوى وهو المشاركة فى الجنس اللغوى حتى يرد ما ذكر والقرينة قوله يوجب التمايز بفصول مقومة واما قوله لان ما هواه فهو اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى العرفى واللغوى لان هذا المعنى مراد ويؤيده ايضا ما سيأتى من قوله ولا يماثله شئ فتأمل قوله يعنى ان البعد امتداد اه يعنى ان كلمة او لبست للشك المنافى للتعريف بل لتقسيم المحدود فالحاصل ان البعد امتداد وله نوعان احدهما القائم بالجسم وهو الجسم التعليمى والثانى الامتداد المجرد عن المادة القائم بنفسه بحيث لولم يشغله الجسم لكان خلاء وهذان النوعان عند من يقول بوجود الخلاء اى البعد المجرد الذى يشغله الجسم والخلاء وان كثر اطلاقه على المكان الخالى عن الشاغل لكن قد يطلق على هذا المعنى ايضا كما وقع فى هداية الحكمة حيث قال المكان اما الخلاء او السطح واما عند القائلين بانه هو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظ من المحوى النافين لوجود البعد المجرد فالبعد النوع الاول فقط اعنى الامتداد القائم بالجسم قوله وهذا التعريف اه يعنى تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم او بنفسه انما هو للبعد الموجود الذى اثبته الحكماء حيث قالوا بوجود المقدار اذ القيام انما يتصور فيه واما تعريف البعد بالموهوم الذى هو لا شئ محض كما هو مذهب المتكلمين النافين للمقدار فيعرف بالمقايسة عليه بان يقال البعد امتداد موهوم مفروض فى الجسم او فى نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم قوله وهذا مبنى على وجود الحيز يعنى لزوم قدم الحيز انما هو عند من يقول بوجود الحيز كما هو مذهب الحكماء من ان القدم والحدوث انما يكونان من صفات الموجود واما عند المتكلمين القائلين بانه موهوم محض فلا يلزم من كونه فى الازل قدمه فلا يتم استدلالهم

على مذهبهم فلا يكون دليلا تحقيقا ولو اريد بالقدم ههنا معنى الازل فاستحالة ازلية المعدوم ثم كيف وان لاعدام الازلية غير متناهية قال الفاضل المحشي ولعل الشارح اراد بقدم الحيز ازليته وهذا ايضا مح فى حقه تعالى اذ يلزم ح ان يكون للمتحيز وضع معين ازلى يشار اليه بالاشارة الحسية وان كان امرا وهميا وان يكون الواجب محتاجا الى ذلك الامر الوهمى فى الازل وكل ذلك مح عليه تعالى او اراد بقدم الحيز قدم المتحيز وهو مح عند المتكلمين اذ يلزم ح تتالى الاكوان الغير المتناهية فى الازمنة الماضية الغير المتناهية ويبطله برهان التطبيق انتهى كلامه ويرد عليه انا لانم لزوم الوضع الذى يشار اليه بالاشارة الحسية وان الاحتياج الى الامر الوهمى ينافى وجوبه الذاتى لجواز ان يكون مقتضى ذاته كسائر الصفات وعلى تقدير التسليم فلا حاجة الى التطويل بل يكفى ان يقال انه تعالى لبس بمتحيز والا لزم احتياجه الى الحيز وهو ينافى الوجوب وانا لانم انه يلزم تتالى الاكوان الغير المتناهية لجواز ان يكون له تعالى كون واحد فى ذلك الحيز مستمر من الازل الى الابد وانما يلزم لوكان كونه تعالى من قبيل الاعراض الحادثة التى لاتبقى زمانين قوله والاكوان من الموجودات العينية آه يعنى على ما مر من ان المتكلمين وان انكروا الاعراض النسبية باسرها الا انهم قالوا بوجود الاكوان الاربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق قوله هذا الترديد آه دفع لما يتوهم من ان الترديد المذكور قبيح اذ لايتصور زيادة الشئ على حيزه اونقصانه فى جميع المذاهب كما يشهد به الرجوع الى معناه وحاصل الدفع ان هذا الترديد لاظهار بطلانه على جميع التقادير المحتملة عند العقل سواء ذهب اليه احد اولا وقيل انه ترديد بالنسبة الى المعنى اللغوى للحيز اذ هم يطلقونه على الزايد والناقص يقال زيد فى المسجد وعلى الكرسى قوله ثم ان هذا الدليل اى هذا الدليل على وجه قرره الشارح مبنى على تناهى الابعاد وانما قلنا ذلك اذ لو قرر بانه اما ان ينقص عن الحيز فيكون متناهيا او يساويه او يزيد عليه فيكون متجزيا لايكون مبنيا عليه كما لايخفى قيل ان

الدليل المذكور مبني ايضا على انه ليس جزء لا يتجزى لانه لا يتركب عنه غيره ولانه احقر الاشيأ واخسها والا فيجوزان يكون ناقصا من الحيز ولا يكون متناهيا اذ التناهي من خواص المقدار والجوهر الفرد لامقدار له قوله وجه ضعفه آه حاصله منع الملازمة يعني لانم انه لو اتصف اجزاؤه بصفات الكمال يلزم تعدد الواجب فان الاتصاف بالعلم والقدرة واخواتهما لايستلزم الاتصاف بوجوب الوجود حتى يلزم ماذكر و بعض الافاضل بين وجه ضعفه بمنع الملازمة الثانية يعني لانم انه اولم يتصف اجزاؤه بجميع صفات الكمال يلزم نقص الواجب وحدوثه وانما يلزم لولم يتصف المجموع ايضا وفيه ان نقص الجزء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل انتهى كلامه اقول كون عدم الاتصاف ببعض الصفات نقصانا بالنسبة الى الجزء ممنوع لابدله من دليل وعلى تقدير التسليم فثبوت ان نقص الجزء يستلزم حدوثه موقوف على ما اشتهر من ان النقصان من سمات الحدوث وان وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان لكن لم يقم عليه دليل يعتدبه قوله ويرد عليه اثبات الملازمة الممنوعة يعني ان المراد بصفات الكمال جميعها على ان يكون الاضافة للاستغراق ولاشك ان الاتصاف بجميع صفات الكمال يستلزم تعدد الواجب لان من جملة تلك الصفات وجوب الوجود بل هو اصل بالنسبة اليها فان قيل على هذا لايكون الشرطية الثانية صحيحة اعني قوله لولم يتصف بصفات الكمال يلزم النقص والحدوث لان رفع الايجاب الكلي يستلزم السلب الجزئي ولايلزم من انتفاء بعض صفة الكمال الحدوث لجواز ان يكون متصفا بالوجوب قلت فح يلزم تعدد الواجب وقد عرفت بطلانه وقال بعض الفضلاء هذا مبني على ماقيل انه اذا لم يكن متصفا بجميع صفات الكمال لايكون واجبا لان الوجوب معدن كل كمال ومبعد كل نقصان فيكون حادثا لانه ح يكون ممكنا وكل ممكن حادث وقد عرفت ما فيه آنفا قوله وايضا صفة الكمال آه توجيه آخر لاثبات الملازمة

وهى لا توجد الا فى الواجب الخ
هذه المقدمة مسلمة عند اهل السنة وغير مسلمة عند الحكماء فانهم اثبتوا للعقول علما مساويا لعلم الواجب كما يعرفه من يرتاض فى كلامهم ولا حاجة الى مثل هذا التحرير المؤدى الى ذلك اذ المراد من قول المستدل فاجزاؤه اما ان يتصف بصفات الكمال ان جزأ منه اما ان يتصف بواحد من صفات الكمال على وجه يقتضيه ذاته فيلزم ان يكون ذلك الجزء واجبا بالذات لان العلم والقدرة وغيرهما من صفات الكمال من توابع الوجود الخارجى فلا يكون شئ منها مقتضى الا بان يكون وجود الموصوف مقتضى الذات ايضا اولا يتصف به على ذلك الوجه فيلزم ان يكون ذلك الجزء ناقصا فى ذاته من كل وجه وان كان متصفا به ازلا وابدا باقتضاء غيراياه والناقص فى ذاته من كل وجه ممكن ذاتى فلا يكون واجبا بالذات كما لا يخفى كلنبوى

يعنى انه صفات الكمال العلم التام والقدرة التامة ونحوهما لا مطلق القدرة والعلم مثلا وهى لا توجد الا فى الواجب قوله يريد ان هذا التصريح آه يعنى ان مفاد الشارح من قوله وقد صرح ان تصريح صاحب البداية فى كتابه ان قرئ بصيغة المعلوم اوتصريح القوم لن قرئ على صيغة المجهول بان المماثلة انما يثبت بالاشتراك من جميع الوجوه تناقض قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه فانه يدل على ان الاشتراك بين الشيئين فى بعض الوجوه كاف فى مماثلتهما ووجه التوفيق ان المراد بالاشتراك من جميع الوجوه فيما به المماثلة هذا ويمكن ان يكون معنى قوله فلا يماثل بوجه من الوجوه المبالغة فى نفى المماثلة يعنى انه لبس لاثبات المماثلة وجه اصلا فيكون قوله وقد صرح بيانا اوتأييدا لقوله لا يماثل والمعنى فلا يكون لاثبات المماثلة وجه اصلا والحال انه صرح به انما يثبت بالاشتراك فى جميع الاوصاف قوله يرد عليه انه يجوز آه يعنى ان الظ ان المراد بالشئ الموجود على ما هو المتعارف بينهم فح يرد عليه انا لانم انه لو خرج عن علمه شئ يلزم النقص والافتقار لجواز ان يكون بعض الاشياء مما يستحيل تعلق العلم به لعدم كونه قابلا له كذات الواجب مثلا عند من يقول بانه لا يعلم ذاته لان العلم يستدعى المغايرة بين العالم والمعلوم كما ان القدرة لا تتعلق بالممتنعات لعدم كونها قابلة لها ولا يلزم النقص والافتقار وبما حررنا اندفع ما قاله الفاضل الجلى يرد عليه ان المراد شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات فان الشئ عندنا الموجود ولما ثبت عندنا قدرة الواجب وان جميع الموجودات صادرة بطريق الاختيار والايجاد بالاختيار يستدعى العلم السابق بالضرورة فلا نقص بالمادة التى اوردها المحشى لان كل ما يوجد يجب تعلق علمه به لان تعلق القدرة انما يستدعى العلم السابق بالامور الموجودة التى يتعلق بها القدرة اعنى الممكنات دون الواجب هذا ولو حمل الشئ فى عبارة المتن على ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او الممكن لم يرد ماذكر كما لا يخفى لكن لا يحصل

الرد على الدهرية القائلين بعدم تعلق علم الله تعالى بذاته لانه غير داخل فى الممكن وليس مما يصح تعلق العلم به عندهم ومما يجب ان يعلم ان عبارة المتن قاصرة عن اداء الحق بالنسبة الى العلم ان حمل الشئ على الموجود او الممكن لان دائرة العلم اوسع مما ذكر لشموله الممتنع ويستلزم ان يكون الممتنعات متعلق القدرة ايضا ان اريد ما يصح ان يعلم قوله لايعلم الجزئيات يعنى انه تعالى لايعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة اولا كالاجرام الفلكية على اشكالها من حيث انها جزئيات مانعة من فرض الاشتراك بين كثيرين لان ادراكها على الوجه المذكور لايمكن الا بالالات الجسمانية والله تعالى منزه عن ذلك بل يعلمها من حيث هى كليات غير مانعة عن الشركة على ماهو شان كل مايحصل بطريق التعقل وهذا كما يعلم المنجم بان فى ساعة كذا خسوفا فانه قد يعلم الخسوف الجزئى لا على الوجه الجزئى لان ما علم لايمنع العقل بمجرد تصوره عن حمله على خسوفات متعددة وان كان فى الخارج لايصدق الا على ذلك الخسوف بل لا بد فى ذلك من المشاهدة والاحساس وهو انما يحصل ذلك بعد ذلك الخسوف وهذا التعقل مستمر قبل وقوعه و بعده فحاصل مذهب الفلاسفة ان الله يعلم الاشياء كلها بطريق التعقل لا بطريق التخيل والاحساس لفقد ان الالة فلا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء لكن لما كان علمه تعالى بطريق التعقل لم يكن ذلك مانعا عن وقوع الشركة ولايلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى عن ذلك بل ما ندركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه تعالى على وجه التعقل فالاختلاف فى طريق الادراك لا فى المدرك هذا ما افاده العلامة الدوانى فى تصانيفه واليه اشار المحقق الطوسى فى شرح الاشارات والمشهور من مذهبهم انه لايعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات بل على الوجه الكلى واما الجزئيات الغير المتغيرة فيعلمها من حيث انها جزئيات ووجهه بعض الافاضل بان معناه انه لايعلم الجزئيات المتغيرة

وليس مما يصح الخ لا يخفى ما فيه لانهم انما ينفون تعلق علمه تعالى بكنه ذاته لا تعلقه به بوجه ما ولو بعنوان واجب الوجود او صانع العالم لانه انما يوجب المغايرة بين ذاته العالم وبين هذا الوجه ولاشك انهما متغايران وان قولهم مايمكن ان يعلم بمعنى مايمكن ان يعلم بوجه ما يصح الحكم عليه بدليل قولهم ويخبر عنه لا بمعنى ما يمكن ان يعلم بكنهه وهو ظاهر فعلى هذا التقدير يحصل الرد على الدهرية كما لا يخفى كلنبوى

بخصوصية تغيرها بحسب الازمنة بانها واقعة الان او غدا او امس فانه لو كان
عالما كذلك فاما ان يتغير العلم بتغير المعلوم فيلزم تغير ذاته تعالى من صفة
الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل بل يعلمها بحيث لا مدخل للزمان بحسب
الاوصاف الثلثة وهذا العلم يكون مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات
وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء
فليس بالقياس اليه قريب و بعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن زمانيا كان
نسبته الى جميع الازمنة على السواء فليس بالقياس اليه بعضها ماضيا
و بعضها حاضرا و بعضها مستقبلا وكذا الامور الواقعة فى الزمان
فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل فى وقته وليس فى علمه كان
وكائن وسيكون بل هى دائما حاضرة عنده فى اوقاتها بلا تغير اصلا فعلى
هذا يكون قولهم انه لا يعلم الجزئيات راجعا الى ان علمه تعالى ليس زمانيا
هذا لكن قال الامام ان اللائق باصولهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات
المادية سواء كانت متغيرة اولا لما يلزم فى الاول من تغير العلم وفى الثانى
من الافتقار الى الالة الجسمانية و بالجملة ليس مرادهم ما توهم البعض
من ان علمه تعالى محيط بطبايع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها
واحوالها هذا خلاصة الكلام الملتقط من فوائد علماء الكلام قوله
المنافى للايجاب هو القدرة اه يعنى ان للقدرة معنيين احدهما صحة الفعل
و الترك اى يصح منه الايجاد وتركه وليس شئ منهما لازما لذاته بحيث
يستحيل الانفكاك عنه والى هذا ذهب المليون وهو مناف للايجاب وثانيهما
ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين
الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذى هو الفيض والجود لازمة
لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية زعما منهم ان تركه نقص فيستحيل
انفكاكه عنه فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية
ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان فى حقه تعالى اذ صدق الشرطية
لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافى كذبهما وهذا المعنى لا ينافى الايجاب

فان

فان دام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لاينافي الاختيار بالنسبة الى ذاته
كما ان العاقل مادام عاقلا يغمض عينيه كلما قرب ابرة من عينيه لقصد الغمز
فيهامن غير تخلف مع انه يفعله باختياره وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه
عالما بضرر الترك لاينافي الاختيار فاظنك بمن يكون علمه عين ذاته قوله
متفق عليه بين الفريقين قد يقال كون القدرة بهذا المعنى متفقا عليه
محل بحث لان مشية الله تعالى عندهم عبارة عن علمه تعالى بالاشياء على
النظام الاكمل على ماصرح به فى شرح المواقف فى بحث ارادة الواجب
تعالى فمعنى قولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان علم فعل وان لم يعلم
لم يفعل ولما كان العلم لازما لذاته تعالى كان طرف الفعل لازما لذاته وهذا
معنى ان مقدم الشرطية الاولى لازم له وعند المتكلمين عبارة عن القصد
فمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان قصد فعل وان لم يقصد لم يفعل
ولما لم يكن تعلق القصد لازما لذاته لم يكن شئ من الطرفين لازما لذاته
وهذا معنى عدم لزوم الشرطية الاولى فلا يكون الاتفاق بين الفريقين الا
فى اللفظ قوله هذا انما يدل على زيادة اه يعنى ان مدلول المشتق
ليس الا المفهوم الحدثى الذى هو من جملة النسب والاعتبارات كالعالمية
والقادرية مثلا وصدق المشتق انما يدل على زيادة ذلك المفهوم الحدثى
ولا كلام فى زيادته على ذات الواجب انما الكلام والنزاع فى زيادة حقيقة
ذلك المفهوم ومايصدق هو عليه على ذاته بمعنى انه كما ان فى حقنا انكشاف
الاشياء ليس بمجرد ذواتنا بل يحتاج الى صفة زائدة هى العلم فهل فى حق
الواجب كذلك ام ذاته تعالى كاف فى ذلك الانكشاف ويترتب على ذاته
البحت مايترتب على صفة العلم فينا وكذا الحال فى سائر الصفات ولاشك
ان ثبوت المشتق لايدل على ذلك فمنشأ هذا الوجه عدم الفرق بين مفهوم
الشئ وحقيقته قوله ان اراد اقتضاء ثبوت آه يعنى ان اراد بان ثبوت
المشتق للشئ يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق له انه يقتضى ثبوت المأخذ
فى نفسه فى الخارج حتى يثبت كون الصفات موجودة فلا نم ذلك فان

اتصاف ذاته تعالى بالواجب والموجود لا يقتضي وجود الوجوب والوجود
اللذين هما مأخذهما في الخارج لانهما امران اعتباريان على ما حقق
وان اراد انه يقتضي ثبوت المأخذ لموصوفه بمعنى ان صدق المشتق على
الشيء يقتضي ان يكون ذلك الشيء متصفا بماخذ الاشتقاق فسلم لكن
لا يتم غرضهم من اثبات وجود الصفات لجواز ان يكون ذلك المأخذ
من الامور الاعتبارية ويجوز اتصاف الشيء بالامور الاعتبارية في الخارج
اجاب عنه بعض الفضلاء بان المراد هو الثاني والحق منه ان المعنى الذي
دل على زيادة تلك الالفاظ قائم بذاته لا كما زعمه المعتزلة من انه متكلم بكلام
هو قائم بغيره واما ثبوته في نفسه فلكون الاوصاف المذكورة من الامور
العينية كالسواد والبياض ولما علم ثبوت ماخذ هذه الاوصاف بموصوفه
وان الواجب ليس عالما وقادرا بذاته مثل كون الضوء مضياً بذاته بحكم
المقدمة السابقة علم بالضرورة ثبوته في نفسه فكما ان اتصاف الجسم
بالسواد يدل على ثبوت السواد في الخارج اذ الوجود الرابطي في الامور
العينية فرع الوجود النفسي فكذا الحال فيما نحن فيه انتهى وفيه ان كون
هذه الاوصاف من الامور العينية غير مسلم عند الخصم قيل ان الترديد
المذكور في كلام المحشي قبيح اذ كلام الشارح نص في الثاني لا يحتمل الاول
اصلا وفيه انه انما يتم لو كان الضمير المجرور في له متعين الرجوع الى الشيء
لكنه يحتمل ان يكون راجعا اليه وان يكون راجعا الى المشتق فيحتمل كلام
الشارح كلا الاحتمالين كما لا يخفى قوله وقد فرعوا اه تاييد لان غرضهم
من ذلك اثبات كون الصفات موجودة قوله لعل مرادهم اه يعني
لعل مراد المعتزلة من قولهم عالم لا علم له انه ليس العلم صفة حقيقية له
بل اضافة وتعلق مخصوص بين العالم والمعلوم بها يتميز الاشياء وتنكشف
عنده لا نفي العلم مطلقا حتى يكون بمنزلة قولنا اسود لا سواد له فح يكون
راجعا الى ماذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعلق مخصوص بها يصير
العالم عالما والمعلوم معلوما قوله قلت ياباه قولهم اه يعني يابا عن

ان

ان يكون المراد ماذكر اثبـاتهم العالمية لذاته تعالى فانها ليست صفة حقيقية
ايضا عندهم بل اضافة مخصوصة بها يصير العـالم عالما والمعلوم معلوما
على ما قال فى المواقف من ان العالمية عندهم نفس تعلق الذات بالمعلومات
فلو اثبتوا العلم بمعنى الاضافة لذاته تعـالى لكان معنى العالمية الاتصاف
بهذه الاضـافة لانفس الاضافة فعلم انهم ينفون العلم رأسا و يجعلونه
نفس الذات ويثبتون لذاته تعلقا بالمعلومات يسمونه العـالمية واعـلم ان
المراد بالعـالمية ههنا مانقلناه عن المواقف وصرح به المحشى فيمـا بعد
حيث قال هو اضافة التميز والانكشاف التى يسميها المعتزلة عالمية هو التعلق
بين العالم والمعلوم ولم ينكره احد اذ لو انكره لزم عنه انكار كونه تعالى عالما
واما العالمية التى هى حال فقد اثبتها ابو هاشم من المعتزلة والقاضى الباقلانى
من الاشاعرة وقالا انها صفة لذات الواجب ليست موجودة ولا معدومة
قائمة بموجود لها تعلق بالمعلومات وهى ليست بمرادة ههنا اذ هى ليست
اضافة بل ذات اضافة ولم يثبتها احد سواهما و بماذكرنا ظهر فساد ماقال
الفاضل المحشى ههنا فانه مبنى على عدم الفرق بين المعنيين فانظر فيه وقيل
فى توجيهه ان اثبـات العالمية يابى عماذكر لان العـالمية ايضا ليست صفة
حقيقية له فلو كان المراد من قولهم لاعلم له نفى كون العـلم صفة حقيقية له
فالعـالمية ايضا كذلك فلا وجه لتخصيص العـلم بالنفى بهذا المعنى دون
العالمية اذ هما متسـاوية الاقدام فى ذلك تأمل فخذ ماصفا ودع ما كدر
قوله وكذا قولهم عالم بالذات يعنى يأبى ماذكر قولهم عالم بالذات وهو ظ
وقولهم علمه عين ذاته وعالميته زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية
التى هى تعلق مخصوص زائدة على ذاته اذ لو كان المراد انه ليس امرا حقيقيا
زائدا على ذاته تعالى فى الخارج والعالمية ايضا كذلك فلا وجه لجعلها زائدة
حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التى هى تعلق مخصوص زائدة فعلم
انهم ينفون العلم مطلقا و يجعلون العالمية معللة بذاته تعالى قوله فيه تأمل
آه اى فى دلالة صدور الافعال المتقنة على وجود صفة العلم التى هى مبدا

وقيل الخ اقول وهذا التوجيه اوجه
اذ على توجيهه السابق يلزم
استدراك قوله فانها ليست صفة
حقيقية ايضا اذ يكفى حينئذ ان
يقال لو كان العلم عندهم اضافة
مخصوصة بين العالم والمعلوم لما
سموها بالعالمية المعللة بالعلم بل
بنفس العلم سواء كانت العالمية صفة
حقيقية او اعتبارية بخلاف هذا
التوجيه فان حاصله لو كان له تعالى
علم زائد اعتبارى لاثبتوه ايضا كما
اثبتوا العالمية لانهما وصفان
اعتباريان لا حقيقيان واثبات
احدهما دون الاخر تحكم والاول
تقتضى الجمع بين التوجيهين كنبوى

الانكشاف والتميز تأمل اذالصدور على وجه الاتقان انما يدل على ان فاعلها متصف بالاضافة التي هي الانكشاف والتميز وهي التي يسميها المعتزلة العالمية واما اتصاف فاعلها بصفة اخرى التي هي مبدأ لتلك الاضافة فلا ولذا قال صاحب المواقف انه لاحجة على ثبوت امر سوى الاضافة التي بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما قال المحقق الدوانی فی شرح العقائد العضدية اعلم ان زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفياء انه قال عندی ان زيادة الصفات وعدمها وامثالها مما لايدرك الابالكشف ومن اسند الى غير الكشف فانما يرى له ما كان غالبا على اعتقاده بحسب الفطرة الفكرى ولااری بأسا فی اعتقاد احد طرفی النفی والاثبات فی هذه المسئلة قوله لهم ان يقولوا ای للقائلين بعينية الصفات ان يقولوا باتحاد المفهومين كمفهوم العلم والقدرة مثلا مح وهو ليس بلازم اذ لانقول بان كونه قادرا عين كونه عالما بل نقول ان مايصدق عليه القدرة اعنی ذات الواجب تعالى يصدق عليه العلم فاللازم اتحاد الذاتين وليس بمح اذ يجوز صدق المفهومات المتغايرة على ذات واحدة قوله لهم ان يقولوا يعنی لهم ان يقولوا ان ماصدق عليه العلم وكذا سائر الصفات فی شانه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته تعالى بخلاف مايصدق عليه العلم فی شاننا فانه غير قائم بذاتنا لكونه مغايرا لذاتنا و يجوز ان يكون للعلم افراد بعضها قائم بذاته و بعضها بغيره بان يكون مقولا بالتشكيك قوله قد اقتصر على الاول ای بيان نفی المغايرة بين الذات والصفات حيث قال لاهو ولاغيره ولم يقل ولاهی متغايرة قوله لكن اشار يعنی اشار المص بنفی تعدد الذات والصفات القديمة بنفی التغاير بينهما الى ان التعدد فرع التغاير واذا كان التعدد فرع التغاير فعلم الجواب من لزوم بطلان التوحيد بتعدد الصفات القديمة ايضا اذ ليست مغايرة بعضها مع بعض كما انها ليست مغايرة للذات والفاضل المحشی قال اشار آه ای اشار بقوله فلا يلزم

تكثر القدماء وهو خبط اذ لبس فى كلام المص قوله فلا يلزم تكثر القدماء وحمله على قول الشارح مما لا معنى له قوله ولان الغرض الاصلى عطف على قوله لان الجواب التام اى انما قال اشار لان المق الاصلى بيان حكم الصفات لا الجواب اذ لا مدخل لقوله لا هو فى الجواب بل يتم نفى المغايرة قوله ولك ان تحمل كلام المص آه يعنى ان الشارح حمل كلام المص على انه لا يلزم التعدد مطلقا ولا تكثر القدماء فورد عليه الاعتراض الذى ذكره بقوله لقائل ان يمنع توقف التعدد على التغاير ولك ان تحمل كلام المص على انه لا يلزم قدم غير الله وان كان يلزم التعدد ولا محذور فى ذلك لعدم منافاته للتوحيد لان المنافى له تعدد القدماء المتغايرة وهو ليس بلازم فيكون عين ما ذكره الشارح بقوله والاولى ان يقال المستحيل آه ولا يرد السؤل الذى ذكره بقوله لقائل ان يمنع لان ذلك السؤال انما يرد على تقدير نفى التعدد مطلقا نقل عنه وهذا الحمل موافق لما قاله بعض المحققين ان القديم اعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة فى تعدد الصفات القديمة كما قاله الشارح فى هذا المقام جوابا عن المعتزلة فافهم قوله وانما حمل الشارح آه اى انما حمل الشارح كلام المص على نفى التعدد دون نفى قدم الغير لان المشهور بين القوم هو نفى التعدد مطلقا وفى قول الشارح والاولى دون ان يقول والصواب اشارة الى ما ذكره المحشى قوله وان لزوم الكفر المعلوم كفر ايضا يعنى كما ان التزام الكفر كفر كذلك لزوم الكفر المعلوم كفر لان لزوم الشئ مع العلم به التزام قوله ولذا قال فى المواقف آه فان تقييده بقوله ولا يعلم به يدل بالمفهوم المخالف على انه ان علم به يكفر قوله ولا شك ان لزوم الذاتية للانتقال من اجلى البديهيات هذا انما يتم ان لو قالوا بالانتقال بالمعنى الحقيقى واما لو قالوا بالاشراق والتعلق على ما نقل عن بعض النصارى فلا فالعمدة فى تكفيرهم ما ذكره بقوله على ان قوله تعالى وما من اله الا اله واحد يعنى انهم انما كفر والاثبات الالهة الثلثة لا لانهم اثبتوا القدماء الثلثة ومعنى اثباتهم الالهة الثلثة انهم سووا الثلثة

من اجلى البديهيات اذ العقل لا يجوز استحفاظ تشخص القائم بالغير بتعاقب المحال الشخصية وان جوز مثله فى القائم بذاته كما قالوا فى الهيولى من ان تشخصها يكون عبارة عن تشخصها لا عن تشخص معين والوجود بالشخص الابهم غير معقول فليتأمل كلنبوى

في الرتبة واستحقاق العبادة على ما صرح به الشارح في بحث حذف المسند
في شرح التلخيص لا انهم يثبتون وجوب الوجود لكل من الثلثة
كيف وقد صرح في الهيئات المواقف انه لا مخالف في مسئلة توحيد
واجب الوجود الا الثنوية دون الوثنية اي النصارى فاذكره المحشي
كانوا يقولون بالهة وذوات ثلثة محل بحث اذ الاشتراك في الالوهية بمعنى
استحقاق العبادة لا يدل على كونها ذوات مع انه لا حاجة اليه اذ القول
بتعدد المعبود كاف في تكفيرهم فالصواب ترك قوله وذوات نقل عنه قال الامام
الرازي فسر المتكلمون قول النصارى ثالث ثلثة بانهم يقولون باقنوم الاب
وهو الذات واقنوم الابن وهو العلم واقنوم الروح وهو الحيوة وهذا الجواب
مبني على هذا التفسير انتهى كلامه يعني الجواب المذكور بقوله وجوابه مبني
على هذا التفسير واما لو فسر قول النصارى ان ثالث ثلثة بان الله ثالث
الالهة الثلثة الله والمسيح والمريم ويشهد له قوله تعالى ءانت قلت للناس
اتخذوني وامي الهين من دون الله فوجه تكفيرهم ظ لا سترة عليه لقولهم
بذوات ثلثة قوله وايضا ترتب اه يعني ان ترتب الحكم على المشتق يدل على
ان مأخذ الاشتقاق علة لذلك الحكم كما في قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما فان ترتب حكم القطع على السارق والسارقة يدل على ان
علة القطع السرقة فكذلك فيما نحن فيه ترتب الحكم بالكفر على ما قالوا ان
الله ثالث ثلثة يدل على ان علة كفرهم هو القول بانه ثالث ثلثة فان كان علة
الحكم منحصرا في التزامه تعين التزام الكفر منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر
قوله وعبارة الشرح تشير الى الاول اي ان لزوم الكفر المعلوم كفر حيث قال
لكن لزمهم ذلك قوله وبالاقنوم اه الاقنوم الاصل قال الجوهري احسبها
انها رومية قيل انها يونانية وكانهم سموا الامور الثلثة اصولا لانها صفات
منوط بها نظام العالم ووجوده اولانها اصول الالوهية قوله وقد يوجه بانه
ميل اه قال في شرح المقاصد واقتصارهم على العلم والحيوة دون القدرة
والسمع والبصر وغيرها جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى

الحيوة

الحيوة والسمع والبصر الى العلم انتهى وجه رجوع القدرة الى الحيوة ان الحيوة عبارة عن صحة العلم والقدرة لكن تخصيص الرجوع بالقدرة دون العلم جهالة اخرى والاولى ان يقال كأنه ميل منهم الى نفى ماسوى العلم والحيوة قوله لكن لايلايمه قولهم بالقدماء اه وكذا لايلايمه انتقال اقنوم العلم الى عيسى لانه اذا كان عين الذات لامعنى لانتقاله قوله اذ لوقطع النظر عن الاتحاد فاربعة اعنى الذات والوجود والعلم والحيوة وان نظر الى اتحادها فى الخارج فواحد وهو الذات يمكن ان يقال قولهم بالقدماء الثلثة باعتبار قطع النظر عن الاتحاد لكن ذات الواجب عندهم نفس الوجود ولذا عبر فى بعض الكتب عن اقنوم الاب بالذات قال القاضى فى تفسيره ويريدون بالاب الذات و بالابن العلم وبروح القدس الحيوة قوله العدد هو الكم المنفصل اه الكم هو العرض الذى يمكن لذاته ان يفرض فيه شئ غير شئ فان كان بين اجزائه حد مشترك اى ذو وضع يكون بداية لاحدهما ونهاية للاخر كالنقطة بين الخطين والخط بين السطحين والسطح بين الجسمين فهو متصل وان لم يكن بين اجزائه حد فهو منفصل وهو العدد مثلا اذا قسمت العشرة الى ستة واربعة كان انتهاء الستة من العشرة الى السادس وابتدأ الاربعة من السابع لامن السادس ولاشك انه لاانفصال بهذا المعنى فى الواحد فلا يكون عددا داخلا بل ليس كما اذ الوحدة تقتضى اللاقسمة ولذا قالوا انه من قبيل الكيف على انه يمكن منع كونه عرضا لانه من الامور الاعتبارية عند المحققين قوله ولذا فسروه اى ولاجل ان الواحد ليس بكم منفصل والعدد هو الكم المنفصل فسروا العدد بما هو نصف مجموع حاشيتيه اى جانبيه احدهما جانب فوقه والاخر جانب تحته فالواحد ليس بعدد اذ ليس له جانب تحته والاثنان عدد لانه نصف الاربعة التى هى مجموع جانبيه اعنى الواحد والثلثة وقس على ذلك قوله فكلام الشارح اه اى جعله الواحد من مراتب العدد اما مبنى على هذا المذهب اومبنى على التغليب يعنى اطلق اسم المراتب التى هى مراتب

مابعد الواحد على مايشمله تغليبا للاكثر على الاقل قوله يرد عليه اى يرد على جعل الشارح بعض المراتب جزء من البعض انهم اتفقوا على ان جميع مراتب الاعداد انواع متخالفة بالماهية مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة مثلا العشرة عشر وحدات لاخمستان ولاستة واربعة ولاسبعة وثلثة الى غير ذلك لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحد من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة وربما يستدل بان تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس باولى من تركبها من الثلثة والسبعة فان تركبت عن بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت عن الكل لزم استغناء الشئ عما هو ذاتى له لان كل واحد منها كاف فى تقويمها فيستغنى عما عداها اجاب بعض الفضلاء بان المراد بالجزء ما هو فى حكم الجزء فى عدم الانفكاك لكنه عبر عنه بالجزء مبالغة وتروبجا اوهو من قبيل اجراء الكلام على متفاهم العرف قوله وقد يجاب ايضا بان القديم اه يعنى منع الملازمة اى لانم لزوم تعدد القدماء لان القديم ازلى قائم بنفسه غير محتاج الى شئ والصفات غير قائمة بذواتها الاحتياجها الى الذات فلاتكون قديمة وان كانت ازلية والمراد بالازلى مالاابتداء لوجوده دون المعنى الاعم اعنى مالاابتداء له اصلا قوله ولوسلم منع لبطلان اللازم اى ولوسلم ان القديم مالاابتداء لوجوده سواء كان قائما بنفسه اولا فلانم استحالته فان المستحيل تعدد القدماء بالقدم الذاتى وهو عدم الاحتياج الى الغير لاستلزامه تعدد الواجب بالذات وهو مناف للتوحيد دون القدماء المطلقة الشاملة للقديم الذاتى والزمانى المفسر بما لايكون مسبوقا بالعدم لعدم استلزامه تعدد الواجب لذاته قوله ولايخفى انه لايوافق مذهب المتكلمين لان القول بالقديم الذاتى والزمانى من مخترعات الفلاسفة المتفرع على كونه تعالى موجبا بالذات قوله قد سبق مافيه اى قد سبق فى الشرح ان القول بامكان الصفات ينافى قولهم ان كل ممكن

حادث بمعنى انه مسبوق بالعدم ولا يخفى عليك ان القول بمخالفة هذه الكلية اهون من القول بعدم امكانها لانه يستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف انتقاض تلك الكلية ولذا خصصه المحققون بان كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث وفى عبارة الشارح اشعار بذلك حيث قال ولا استحالة فى قدم الممكن آه قوله بقدم المشية قالوا ان المشية صفة واحدة ازلية يتناول جميع ماشاء الله بها من حيث انها حدثت والارادة حادثة متعددة بتعدد المراد كذا فى شرح المقاصد قوله وفسروه بالقدرة على التكلم قالوا التكلم المنتظم من الحروف المسموعة حادث ومع حدوثه قائم بذات الله تعالى وانه قول الله لا كلامه تعالى وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث غير محدث وفرقوا بينهما بان كل ماله ابتدأ ان كان قائما بذاته فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة كذا فى شرح المقاصد قوله فالتفريع المذكور اه اى المذكور بقوله ولصعوبة هذا المقام ذهب الكرامية الى نفى قدم الصفات غير ظ اذ لو كان ذهابهم الى نفى القدم لصعوبة المقام لوجب نفى قدم الصفات مطلقا لان الصعوبة فى اثبات البعض ايضا باق فعلم ان نفيهم قدمها ليس لصعوبة هذا المقام بل لامر آخر وللفاضل المحشى والجلى فى تصحيح التفريع كلام لا يرضى بسماعه الاذان الكريمة قوله قالوا اى بينوا صحة التفسير المذكور بانه مأخوذ من العرف واللغة لانك اذا قلت ما فى الدار غير زيد فقد صدقت اذا لم يكن فيها شخص آخر مع انه ذو يد وقدرة فلو كان الجزء غير الكل والصفة غير الموصوف لكنت كاذبا وحاصل الجواب ان المراد بالغير فى قولنا غير زيد غيره من افراد الانسان والا لزم ان لا يغاير زيد ثوبه وامتعة الدار وهو باطل قطعا قوله سواء كان بحسب الوجود آه اشارة الى بيان وجه تفسير الشارح قوله بحيث يتصور وجود احدهما اه بقوله اى يمكن الانفكاك بينهما يعنى انما فسره به اشارة الى ان امكان الانفكاك اعم من ان

يكون بحسب الوجود بان يتصور وجود احدهما مع عدم الاخر او بحسب الحيز بان يتحيز احدهما فى حيز لم يتحيز الاخر فيه لاما يوهمه قوله يتصور وجود احدهما مع عدم الاخر من اختصاص امكان الانفكاك بحسب الوجود قوله فلا يرد النقض اه لانه وان لم يمكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود لكونهما قديمين والعدم ينافى القدم على مامر لكنه يمكن الانفكاك بينهما بحسب الحيز ضرورة انهما لو وجدا لكانا متحيزين بحيزين قال بعض الفضلاء هذا النقض انما يرد لو اريد بالامكان الامكان الوقوعى دون الذاتى اذ القدم ينافى الامكان الوقوعى لا الذاتى انتهى كلامه اقول لو اريد بالامكان الامكان الذاتى لزم ان يكون الصفات غير الذات لانه يمكن ان يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذاتى لكنهما ممكنة على ماهو الحق ولو اريد بالامكان الانفكاك من الجانبين لزم المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض لامكان وجود بعضها بدون بعض آخر بحسب الذات مع قطع النظر عن العلة قوله لكن يرد الالهان المفروضان وكذا المجرد ان المفروضان كالعقول والنفوس اللتين اثبتهما الفلاسفة لانه لا يمكن الانفكاك بينهما فى الوجود لكونهما قديمين ولا فى الحيز لعدم تحيزهما قوله فليتأمل وجه التأمل ان المراد بالانفكاك الانفكاك بحسب الوجود والنقضان المذكوران مندفعان لعدم تحققهما ومادة النقض يجب ان تكون متحققة لان الناقض مدعى لا بد له من اثبات مادة النقض ولا يكفيه مجرد الفرض وما قاله الفاضل المحشى من ان النقض انما يرد بالممكن لا بالممتنع ولا شك ان تعدد الاله ممتنع فلا يرد النقض بالالهين المفروضين بخلاف الجسمين القديمين فانهما ممكنان نظرا الى ذاتيهما فليس بشئ لانه على تقدير تسليم كفاية امكان مادة النقض لا فرق فى الالهين والجسمين القديمين فى ان وجود كل منهما ممتنع بالنظر الى الدليل عند المتكلمين وممكن بالنظر الى ذاتيهما مع قطع النظر عما سواهما كما لا يخفى قوله لما كان عدم الانفكاك اه اى ان الشارح لما كان بصدد بيان ان الصفات

لا تغاير

وهو ما ثبت قدمه امتنع عدمه وفيه نظر لجواز ان يكون قدمه مشروطا بعدم حادث فاذا وجد زوال العدم وثبت العدم ولو سلم فلا يرد النقض بالجسمين القديمين لان المراد بامكان الانفكاك نفى اللزوم وفى الحادثة المذكورة لم يوجد لزوم بل دوام ولو سلم فانما المراد بالمعرف المحققة والمادة المفروضة غير متحققة عند المتكلمين كما اشار اليه المولى الخيالى قص

فتأمل

لانتغاير الذات وجب عليه بيان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كما بين عدم الانفكاك بحسب الوجود ليتم البيان الا انه تركه لان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كان ظاهرا ضرورة عدم كونهما متحيزين قوله والا فمجرد اه اى وان لم يكن عدم التعرض لكونه ظاهرا فمجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف لا نتقاضه بالجسمين القديمين على ماعرفت وقد عرفت ايضا ان مجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود كاف والنقض المذكور غير وارد ولذا اكتفى الشارح به قوله فانهم قالوا اه قال الامدى ذهب الشيخ الاشعرى وعامة الاصحاب الى ان الصفات منها ماهى عين الموصوف كالوجود ومنها ماهى غيره وهى كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ومنها ما لا عين ولا غير وهى ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء على ان المتغايرين موجود ان يجوز الانفكاك بينهما بوجه من الوجوه وعلى هذا فتلك الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها كذا فى شرح المواقف وبما ذكرنا ظهر لك ان ما قال الفاضل المحشى الظ انهم لم يقولوا بمغايرة الصفات المحدثة لموصوفها كلام لايعبأ به قوله وبهذا يظهر اه اى ومن عدم قولهم بعدم مغايرة الصفات المحدثة ظهر ان استدلالهم السابق اعنى انه يقال فى اللغة والعرف ما فى الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة ليس بصحيح لانه يدل على ان الصفة المحدثة ايضا لايغاير الموصوف اذ قد اتصف زيد بالصفات المحدثة من القدرة والعلم والحيوة والمشية وغيرها مع صدق ذلك الكلام قوله قد عرفت ان المراد اه يعنى قد عرفت فى الحاشية السابقة ان تفسير الشارح قوله ويمكن ان يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الاخر بقوله اى يمكن الانفكاك للاشارة الى تعميم الانفكاك لا كما يفهم من تخصيصه بالانفكاك فى الوجود

فنقول المراد امكان الانفكاك من الجانبين ولا نقض بالعالم مع الصانع لانه يجوز ان ينفك الصانع عن العالم فى الوجود اذ يمكن وجوده مع عدم العالم وينفك العالم عن الصانع فى الحيز فان العالم متحيز فى حيزه وليس الصانع متحيزا فيه لاستحالة التحيز على ذاته تعالى وكذا لا يرد الاشكال بالعرض مع المحل اذ ينفك المحل عن العرض فى الوجود بان يعدم العرض مع بقاء المحل وينفك العرض عن المحل فى الحيز فان حيز العرض هو المحل وحيز المحل مكانه فما قاله الفاضل الحلى ان النقض بالعرض مع المحل باق ليس بشئ منشاؤه قلة التدبر قال بعض الفضلاء ورد هذا الجواب بان هذا لا يستقيم على ماهو مقرر المحقق عندهم من ان كلمة او فى التعريف للتقسيم دون الترديد وحاصله ان المراد باو ان قسما من المحدود حده هذا وقسما آخر حده هذا فالمعنى ح ان قسما من المتغايرين حده ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين فى الوجود وقسما منهما ما يمكن الانفكاك من الجانبين فى الحيز فيرد الاشكال على ما ارتضاه اقول هذا انما يرد ان لو كان التعميم مستفادا من كلمة او وليس كذلك كيف وهو غير مذكور فى تعريف الشارح بل هو مستفاد من ذكر لفظ الانفكاك فى التعريف غير مقيد بقيد فى الوجود او فى الحيز حيث قال اى يمكن الانفكاك بينهما فالمعنى الغيران ما يمكن الانفكاك بينهما اى فرد كان من الانفكاك نعم لا يتم الجواب الذى ذكره المحشى اذا اخذ كلمة او فى التعريف كما قال بعضهم الغير ان ما يمكن الانفكاك بينهما فى الوجود او فى الحيز اذ لا يمكن التعميم ح لان كلمة او للتقسيم لا للترديد تأمل قوله نعم يرد الاشكال اه اى يرد الاشكال بالعالم مع الصانع لو اريد الانفكاك من الجانبين على من قال الغيران ما يمكن انفكاكهما فى عدم او فى حيز لعدم امكان انفكاك الصانع عن العالم فى العدم لاستحالة عدمه تعالى ولا فى الحيز ايضا لامتناع تحيزه وان كان يمكن انفكاك العالم فى الحيز والعدم جميعا قوله ان قلت لعلهم ارادوا اه يعنى لعل مرادهم بجواز الانفكاك

وكذا لا يرد الاشكال فيه نظر لان الحيز من خواص الاجسام كما يدل عليه تعريفه بفراغ يشغله الجسم فلا ينفك العرض من المحل فى الحيز بان يكون حيز كل مغايرا لحيز الآخر فالحق ان مراده كالجسمين القديمين النقض بالعالم مع الصانع لا لتصحيح التعريف من كل وجه والا فيرد عليه الجزء مع الكل ايضا بناء على ان الجزء ينفك عن الكل فى الوجود والكل عن الجزء فى الحيز فيما كانا جسمين بناء على ان حيز الجسم لا يمكن ان ينقض عنه ولان يزيد عليه كما سبق من الخيالى فحيز الجزء غير حيز الكل الا ان يقال حيز الجزء جزء من حيز الكل فلا يكونان غيرين فليتأمل

نبوى

جواز

جواز ان لايكون احدهما قائما بالاخر وقائما بمحله وان لا يكون متقوما وحاصلا به فلا يكون الصفات مغايرة للذات لامتناع ان لايكون الصفات قائمة بذاته تعالى ولا الصفات بعضها مع بعض لعدم جواز ان لايكون بعضها قائما بمحل البعض الاخر ولا الجزء بالنسبة الى الكل لامتناع ان لايكون الكل متقوما به ولا ينتقض بالعالم مع الصانع لان العالم غير قائم بالصانع ولا بمحله ولا متقوم به لامتناع ان يكون الصانع محلا للعالم او محلا بمحله او جزء الشيء وكذا لا يرد النقض بالعرض بالنسبة الى المحل لانه يجوز ان لايقوم العرض بالمحل بان ينعدم مع بقاء محله فيكونان غيرين قوله قلت مثله اه حاصله ان لفظ امكان الانفكاك لايدل على المعنى المذكور وهل هذا الا تفسير وتخصيص مأخوذ من خارج لاخراج مواد النقض فعلى هذا يجوز تخصيص كل تعريف اعم وتعميم كل تعريف اخص لاجل تحصيل المساواة وهو فاسد كما لايخفى قوله على انه يرد اه اى مع كونه مما لايلتفت اليه غير صحيح فى نفسه لانه يرد عليه التشخص فانه على تقدير ان يكون موجودا غير محله مع عدم جواز ان لايكون محله متقوما به وكذا الاعراض اللازمة على تقدير وجودها لا يجوز ان لا تكون قائمة بمحلها مع كونه مغايرة له بالاتفاق وانما قلنا على تقدير وجودها لان الاعراض اللازمة غير موجودة عند الشيخ الاشعرى ضرورة ان الاعراض لايبقى زمانين وقيل فى توجيه قوله على انه يرد عليه التشخص ان التشخص لايجوز ان لايكون قائما بمحله مع انه غير محله بالاتفاق وفيه انه ح داخل فى الاعراض اللازمة فلا وجه لافراده بالذكر هذا لكن يرد على كلام المحشى ان مادة النقض لابد ان تكون موجودة وعلى تقدير وجودها لهم ان يقولوا ان التشخص والاعراض اللازمة لاتكون مغايرة للمتشخص ولمحالها قوله يرد عليه انهم صرحوا بان الكلام اه يعنى انه لا يجوز وجود الذات بدون الصفة لانهم صرحوا بان الكلام بعدم المغايرة انما هو فى الصفات اللازمة على ماصرح

مع عدم جواز الخ بناء على ان محله الشخص الذى هو زيد مثلا وزيد لكونه عبارة عن الحيوان الناطق مع التشخص هو متقوم بالتشخص لانه جزؤه اقول ان كان التشخص جزأ من محله فعلى تقدير صحته يلزم ان لايكون غيره عندهم فلا يصح قوله غير محله والا فلا يكون محله متقوما به فالحق ماقيل بعد وما اورده عليه مدفوع بانه انما جعله مقابلا للاعراض اللازمة لانهم ذكروه مقابلا لها لالكونه مقابلا لها فى الواقع الا ان يقال التقوم بمعنى التحصيل فيكون المحل متقوما بالتشخص بمعنى متحصلا موجودا بالتشخص وهذا المعنى لايوجب كونه موقوفا عليه بوجوده جزأ كان او خارجا لازما فلا يصح ان يسلب التقوم بالتشخص بهذا

به فيما سبق من نقل الآمدى بل القديمة على ماصرح به الشارح وهذا الاضراب انما هو باعتبار كون القديمة اخص من اللازمة من حيث المفهوم والا فمن حيث الصدق متلازمان ضرورة انه لالازم سوى صفات الواجب بناء على تجدد الاعراض ولايوجد الذات بدونها لانها للزومها وقدمها يمتنع انفكاكها عن الذات قال بعض الفضلاء ان المراد بالصفات الصفات المحدثة ولعل هذا على ماهو المشهور من مذهب الشيخ من ان كل صفة لاتغاير الموصوف كالجزء مع الكل انتهى كلامه فيه ان الشارح قد صرح فى صدر الدرس بان الكلام فى صفات القديمة حيث قال بخلاف الصفات المحدثة فالمناسب ان يورد الاعتراض موافقا لما قرره اولا على ان ماذكره من عدم مغايرة الصفات المحدثة لم ينقل عن الشيخ الاشعرى وان كان الدليل يقتضيه كيف وهو مخالف لما تقرر عنده من تجدد الاعراض اذ يتحقق ح الانفكاك من جانب الموصوف بحسب الوجود ومن جانب الصفة بحسب التحيز قوله ومرادهم اه جواب سؤال تقديره ان انفكاك الصفات اللازمة بل القديمة عن الذات ممكن بالقياس الى ذاتها وان منع لزومها وقدمها عن الانفكاك والامتناع بالغير لاينافى الامكان الذاتى وحاصل الدفع ان المراد بامكان الانفكاك جواز انفكاك احدهما عن الاخر بلامانع عن وقوع ذلك الانفكاك اعنى الامكان الوقوعى وهو وههنا منتف لان اللزوم والقدم مانع عن وقوعه فلايكفى مجرد الامكان بحسب الذات نقل عنه اقول ان لم يكن مجرد الامكان كافيا فى التغاير لزم ان لايكون الذات مغايرا للعرض اللازم واقول فى جوابه ان المراد بالانفكاك كما عرفت اعم سواء كان بحسب الوجود او بحسب الحيز فافهم انتهى كلامه يعنى ان العرض اللازم مغاير للمحل لتحقق الانفكاك بينهما من جانب واحد فى الحيز لان حيز المحل مغاير لحيز العرض كما لايخفى قوله لان الكلتين اه بيان للقرينة الدالة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين يعنى ان الكلام فى الغيرين وهما لايكونان الاموجودين فهذه قرينة على ان المراد

العرض

المعنى من انحل اسم التقوم به ظاهرا فى الجزئية وكاف فيما سبق له من اخراج الكل والجزء من الغيرين ويمكن ان يقال ان التشخص عرض لازم مقوم والاعراض اللازمة لا تنفك عنه على الوجود والوجود اعراض لازمة بحرة والتشخص والوجود متلازمان فى المشهور متحدان فى تحقيق الجلال الدوانى وتابعيه كلنبوى

العرض والمحل الجزئيين لان الكليين غير موجودين فى الخارج قوله وعدم تصور هذا العرض اه لان العرض الجزئى من جملة مشخصات المحل الخاص فلا يمكن تصوره من حيث كونه جزئيا بدون محله قوله وبه يظهر اه اى بان اعتبار وصف الاضافة يستلزم ان لا يكون بين العلة والمعلول تغاير يظهر خلل ماذكره بقوله والعالم قد يتصور اه لان تصور العالم بدون الصانع من حيث كونه معلولا له محال لانه يستلزم تصور احد المتضائفين بدون الاخر وتصوره بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن وصف الاضافة غير مفيد فى كونه مغايرا للصانع لان وصف الاضافة معتبر على مااعترف به السائل اقول الجواب عن النقض بالعالم مع الصانع على تقدير ارادة صحة الانفكاك من الجانبين قدتم بقوله المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الاخر ولايخفى انه على ذلك التقدير لا يرد النقض بالجزء مع الكل والصفة مع الذات بل هو على تقدير ارادة الانفكاك من احد الجانبين فاعتبار وصف الاضافة انما هو جواب على تقدير اختيار الشق الثانى الاان عبارة الشارح حيث عبر عن الجواب الثانى بقوله بخلاف الجزء مع الكل ناقصة عن اداء الحق وموهمة بانه تتمة الجواب السابق يدل على ماقلنا قول الشارح فى الجواب ولو اعتبر وصف الاضافة حيث فصله عما قبله فان ماقبله رد للجواب الاول وقوله ولو اعتبر اه رد للجواب الثانى المشار اليه بقوله بخلاف الجزء مع الكل وبما ذكرنا علمت انه لا يظهر من اعتبار الاضافة خلل فى قول الشارح والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب اه لانه جواب مستقل لا دخل لاعتبار الاضافة فيه تامل قال الفاضل المحشى انت خبير بان وصف الاضافة فى صورة العالم بالنسبة الى الصانع كان فرضيا تقديريا قبل اقامة البرهان فكان الكلام ههنا مبنيا على ان تصور العالم موجودا مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية والمعلولية فان العلية والمعلولية غير ظ بخلاف وصف الاضافة فى صورة الكل والجزء والعلية والمعلولية ونحو ذلك فان وصف الاضافة محقق

لافرضي فكان ابطال الشارح هناك مبنيا على اعتبار وصف الاضافة
بالفعل لا على قطع النظر عنه فلا اشكال انتهى كلامه اقول كثيرا
مايصدق بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان وجود الجزء لخفاء كونه جزأ
فوصف الاضافة فيه ايضا فرضي قبل اقامة البرهان فالفرق المذكور
غير بين   قوله لكن يرد عليه ان مجرد التغاير آه اجيب عنه بان
ما هو المفهوم من عبارة الشارح ان التغاير بحسب المفهوم شرط
لافادة الحمل وانه لا يفيد بدونه لا انه كاف فيه ويمكن ان يقال معنى التغاير
في المفهوم ان يكون مفهوم المحمول امرا زائدا على مايفهم من الموضوع
فالنقض بالمثال المذكور غير وارد لكون مفهوم المحمول جزء
من مفهوم الموضوع تامل واعلم ان تفسير الحمل بالاتحاد في الهوية والتغاير
في المفهوم لايصح في العدميات فقيل شرط الحمل الاتحاد ذاتا بمعنى ان ما
صدقا عليه ذات واحدة والتحقيق ماذكر في حواشي شرح التجريد ان الحمل
في الذاتيات هو الاتحاد وفي العرضيات هو الاتصاف كذا قيل   قوله
بدل لن النافية وانه تصحيف فضل   وقع في عامة نسخ الحواشي بدل
لن ان النافية فعلى هذا قوله فضل بالضاد المعجمة ومعناه ح انه تصحيف
فاضل اى زائد لافائدة فيه ويؤيده ما نقل عنه من تمثيل ان النافية
حيث قال كما في قوله تعالى ان كل نفس لما عليها حافظ لان لما بمعنى
الاستثناء لدخوله على الاسم تم كلامه وفي بعض النسخ بدل لن النافية
باللام المتصلة مع النون وقوله فصل بالصاد المهملة فمعناه انه تصحيف
وتغيير بسبب فصل لامها عن النون وفي بعض النسخ تصحيف مخل
قوله اذ لايمكن عطفه اه مثل ان يقال انه معطوف على قوله لصار
بحسب المعنى اذ مآله لوكان الواحد غيرها يلزم ان يكون الواحد غير
نفسه وان يكون العشرة بدونه اومعطوف على ضمير كان على ماوقع في بعض
نسخ الشرح بدل لفظ صار فيكون المعنى لكان كون العشرة بدونه وكل
ذلك تعسف وتكلف نقل عنه بتقدير ان يقال لزم ان يكون العشرة بدونه

يرد عليه منشأ هذا الايراد لام العاقبة
في قوله ليفيد اذ الظاهر منه ان
يكون الافادة مترتبة على التغاير
المذكور لكن يجوز ان يكون الترتب
عليه بواسطة انضمام امر اخر وكذا
اجيب عنه بماذكره المحشي واجيب
عنه آه قد يورد عليه بان شرط
الافادة التغاير الذهني لا تغاير
المفهومين اذ قد يكون التغاير
الذهني مع عدم التغاير بين
المفهومين ويفيد الحمل كما في قولنا
الانسان بشر حيث فهم الانسان
بالحيوان الناطق بشر حيث فهم
الانسان بالحيوان الناطق والبشر
الضاحك اى تصور المفهوم
الواحد بمراتين مختلفين اقول
المفهوم الواحد باعتبار تصوره
بوجه غيره باعتبار تصوره بوجه
آخر والمراد من التغاير ههنا اعم من
التغاير الذاتي والاعتباري فلا يرد
ذلك ومايقال ان الناطق جزء
الحيوان الناطق والجزء والكل
ليسا متغايرين عند المتكلمين فلا يرد
ماأورده المولى الخيالي فليس بشيء

وعلى

وعلى هذا يكون معطوفا على قوله لصار وعلى تقدير ان النافية يكون معطوفا على قوله لانه من العشرة وح لايرد النقض باللازم لانه لايصدق عليه انه من الملزوم انتهى يعنى انه وان صدق على اللازم انه لايكون بدون الملزوم لكن لايصدق عليه انه من الملزوم فلا يرد النقض به على الدليل قوله وينتقض ايضا الخ اى مع كونه محتاجا الى التكلف ينقض باللازم فان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة مع جريان الدليل المذكور فيه بان يقال لوكان اللازم غير الملزوم لزم ان يكون الملزوم بدونه وانه مح فيلزم ان لايكون اللازم غيرا ويمكن ان يقرر بالنقض التفصيلى بان يقال لانم انه لوكان الواحد غير العشرة يلزم ان يكون العشرة بدونه فان اللازم غير الملزوم عندهم مع انه لايكون الملزوم بدونه قوله لايقتضى النفسية اى العينية حتى يلزم من مغايرة الشئ له مغايرته لنفسه ولايخفى عليك ان لزوم مغايرة الواحد لنفسه غير موقوف على ان كونه جزء من العشرة وعدم تحققها بدونه يستلزم النفسية فلوكان مغايرا لها يلزم مغايرته لنفسه بل يتم بمجرد بيان ان لبس العشرة مغاير له سواء كانت نفسه اولا اذ يكفى ان يقال انه من العشرة وهى لاتكون بدونه فلاتكون العشرة مغايرا له فلوكان الواحد مغايرا لها يلزم مغايرته لنفسه لان المغاير للشئ مغاير لمالبس غيره اذ لوكان عينه يلزم اتصافه بالغيرية واللاغيرية بالنسبة الى شئ واحد فالصواب ان يقال فى توجيه النظر اذ كون الشئ من الشئ وعدم تحققه بدونه لايقتضى عدم المغايرة بينهما قوله وبالجملة مغايرة اه فلا يلزم من مغايرة الواحد للعشرة ومغايرة يد زيد له مغايرتهما لنفسهما قوله فان للعلم تعلقات اه حاصله ان تعلقات علمه تعالى على نوعين تعلقات فى الازل من غير ان يكون مقيدا بالزمان شاملة لجميع مايمكن تعلق العلم به من الازليات والمتجددات لكن تعلقاتها الازلية بالمتجددات باعتبار انها ستجدد اى من غير ان يكون مقيدا بالزمان بل على وجه كلى كما يتعلق بالامور الكلية الغير المتجددة على ما مر تحقيقه

لان المغايرة فى تعريف الحمل لاهل المعقول هى المغايرة بالمعنى اللغوى الشائع الشامل للمفهومين الوجودين والعدمين والمختلفين لا بالمعنى المصطلح عند المتكلمين والالم يصدق على حمل اصلا لان المحمول كلى البتة والكلى لبس بموجود ولوسلم فلايصدق على حمل المحمولات العدمية واذا انها تامل ويؤيده مانقل آه لكن يرد عليه ان لااعتبار للاعجام فلاوجه للحكم بكونها مفتوحة مصدرية لابكونها مكسورة نافية مع جواز دخول النافية على كل من الفعل والاسم كماذكره صاحب المغنى فالحق ان النسخة الصحيحة ان النافية وان النافية تصحيف فاسد ايضا ولااعتبار للحاشية المنقولة عنه كلنبوى

وعلى تقدير ان النافية يكون معطوفا الخ فيه انه عطف الجملة على المفرد وهو انما يجوز بتأويل المفرد بجملة اوبتأويل الجملة مفردا كما ذكروا فى قوله تعالى

وهذه التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل ضرورة عدم تناهي متعلقاتها اعني جميع ما يمكن ان يعلم من الامور الكلية الازلية والمتجددة لشموله الممكن والممتنع والواجب وتعلقات فيما لا يزال مختصة بالمتجددات باعتبار انها متجددات في زمان الحال والاستقبال وهذه التعلقات حادثة متناهية بالفعل ضرورة حدوث متعلقاتها وتناهيها سواء كانت مجتمعة او متعاقبة في الوجود لان كل ما هو موجود متناه ولا يلزم من تغير المتجددات بحسب تجدد الازمان وتبدلها تبدل ذات الواجب من صفة الى صفة على ما زعمت الفلاسفة لان ذلك لا يوجب تغيرا في صفة العلم بل في تعلقاتها التي هي امور اضافية ولا فساد فيه هذا ما عليه الجمهور وذهب بعض المحققين الى ان علمه تعالى بالمتجددات بانها وجدت والعلم بانها ستوجد واحد فلا حاجة الى اثبات تعلقات حادثة لعلمه تعالى بالمتجددات باعتبار وجودها فان من علم ان زيدا سيدخل الدار غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل الدار الان اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد فيعلم انه دخل الان بطريان الغفلة عن الاول والبارى تعالى يمتنع الغفلة عليه فيكون علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد وانما قال متناهية بالفعل لان تلك التعلقات غير متناهية بالقوة بمعنى انه لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه تعلق اخر لان متعلقاتها ايضا غير متناهية بهذا المعنى على ما مر في تحقيق ان مقدورات الله تعالى غير متناهية وبما قررنا اندفع ما قاله الفاضل المحشي من ان المتجددات سواء اخذت باعتبار انها ستتجدد او باعتبار انها وجدت الان او قبل متناهية ببرهان التطبيق فيكون تعلقات العلم بذلك ايضا متناهية سواء كانت التعلقات ازلية او متجددة اذ ليس معنى قوله للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات ان للعلم تعلقات غير متناهية بالنسبة الى كل واحد من الازليات والمتجددات حتى يرد ما ذكر بل معناه ان تعلقاته غير متناهية بالنسبة الى مجموع الازليات

والمتجددات

فالق الاصباح وجعل الليل سكنا فهو ايضا يحتاج الى تمحل فالفرق تحكم وكذا الكلام على النسخة النائبة وما قيل ان الجملة على ان النسخة خالية فاسد اذ يجب هذا الجمل الحالية عن ادوات تجريد كالسين وسوف وكذا الاستقبال على التقادير لن والحق ان الجملة من العشرة معطوفة على قوله وينتقض اعنى خبر لان فلا اشكال هذا الدليل ايضا الخ لابتنائه على الاصل مجروح كما اشار اليه الشارح بقوله ولا يخفى ما فيه فلا يكون انتقاضه بوجه اخر دليلا على التضعيف هاهنا لانا نقول لعله اراد انه لابد من حمل كلام العاقل على الوجه الصحيح مهما امكن ثم انه لم يقل ويبقى دليل

والمتجددات ولاشك ان مجموع الازليات والمتجددات غير متناهية كما لايخفى
قوله بجعلها ممكن الوجود آه يعني ان القدرة صفة تجعل المقدورات ممكن
الوجود اى الصدور من الفاعل بمعنى انها صفة بها يمكن التأثير والايجاد
من الفاعل لابمعنى انها تجعل المقدورات ممكنة الوجود فى نفسها لان
الامكان بمعنى استواء الطرفين بالنسبة الى ذاته امر ذاتى للممكن يعلل
القدرة به يقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك ليس بمقدور لانه ممتنع اوواجب
فلايصح ان يكون اثر القدرة ومحصول الكلام ان المتكلمين افترقوا فرقتين
منهم من اثبت التكوين صفة مغايرة للقدرة والارادة ومنهم المص ومنهم
من نفاه فمن اثبت التكوين قال ان القدرة صفة من شانها صحة التأثير
والايجاد عن الفاعل والتكوين صفة من شانها الايجاد بالفعل بمعنى ان
الممكن الذى تعلقت القدرة به فى الازل وصح صدوره عنه اذا ترجح بتعلق
الارادة احد جانبيه تعلق التكوين بايجاده فوجد فعلى هذا تعلقات
القدرة كلها قديمة غير متناهية بالفعل لان الممكنات التى يصح صدورها
من الواجب غير متناهية والنافون للتكوين قالوا ان القدرة صفة من
شانها الايجاد واما صحة الصدور فهو امر لازم لامكانها الذاتى لانه اذا كان
الطرفان مستويين صلح كل منهما اثر الفاعل فلايحتاج صحة الصدور الى
المخصص انما المحتاج صدور احدهما بعينه من الفاعل الى المخصص وهو
الارادة فلاحاجة الى اثبات التكوين ثم هؤلاء افترقوا فرقتين فقال بعضهم
ان القدرة متعلقة فى الازل بايجاد المقدورات لكن الارادة اذا تعلقت وجد
المقدور فيما لايزال فالقدرة وتعلقاتها كلها قديمة عندهم ولاحاجة
فى حدوث الممكنات الى امر آخر فعندهم يكون مقدورات الله تعالى غير
متناهية بالفعل ضرورة ان مايوجد فيما لايزال غير متناهية بالقوة وقال
بعضهم انها متعلقة فيما لايزال بايجاد المقدورات بمعنى ان الارادة اذا رجح
احد طرفى الممكن تعلقت القدرة بايجاده فوجد فعلى هذا تعلقات القدرة
حادثة بحسب تجدد المقدورات فعندهم مقدوراته تعالى متناهية بالفعل

الصدور بمجرد قوله لانه من العشرة
مع ان الدليل مجموع الحكمين كما
يشير اليه المحشى الخيالى لان عدم
اقتضاء النسبة مشترك بين
الصورتين فتامل كذا بوى
ويمكن ان يقرر بالنقض الخ الممل
اده منه جواب عما اورد على
الخيالى بان هذا النقض انما يرد
لوكان المعطوف دليلا مستقلا
والمعطوف عليه دليلا آخر واما
لوكانا دليلا واحدا فلا يجرى
فى عدم مغايرة اللازم انتهى
وذلك لان منع لزوم اللازم الثانى
وجهه قطعا فلايكون العشرة
مغايرة له الخ لايخفى انه لوثبت هنا
فلاحاجة الى قوله فلوكان الواحد
الخ لان المغايرة بين الشيئين
من مقولة الاضافة ولايتصور

ضرورة تناهى الموجودات غير متناهية بالقوة اذ لا تنتهى الى حد لا يتصور فوقه تعلق القدرة هذا محصول كلام المحشى والاولى ان يقول على مذهبنا فى التكوين ان للقدرة تعلقين احدهما ازلى بها يصح صدور الممكنات عن الفاعل وتلك التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل لعدم تناهى الممكنات وتعلق ثان حادث بها يوجد المقدورات وهى التعلقات الحادث بعد تعلق الارادة ترجيح احد جانبيه وهذه التعلقات متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة كما هو متعلقاتها قوله فذكرها للتنبيه على الترادف قبل الاولى ح ذكرها متصلا بالقدرة قوله او على صحة الاطلاق آه يعنى ان ذكر القوة للتنبيه على انها يصح اطلاقها على الله تعالى بمعنى انه يصح ان يقال ان القوة صفة له تعالى لا بمعنى انه يصح اطلاق القوى المشتق منه عليه تعالى فلا يرد ماقاله الفاضل الجلى ان كون المأخذ صفة لله تعالى لا يدل على صحة اطلاق المشتق على الله فان الاطلاق موقوف على الاذن الشرعى الا يرى ان الاستوا والوجه واليد والقدم صفة له تعالى مع عدم صحة اطلاق المستوى وغير ذلك عليه عندنا قوله وهما صفتان غير العلم اى هما صفتان زائدتان على الذات ينكشف بهما المسموعات والمبصرات كما ينكشف لنا باحدى هاتين الصفتين من غير ان يكون على سبيل الانطباع له او وصول الهواء ومغايرتان للعلم فانا اذا علمنا علما تاما جليا بشئ ثم ابصرناه او سمعناه نجد بالبديهة فرقا بين الحالتين ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية مشتملة على امر زائد مع العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار قوله عند الاشاعرة والجمهور من المعتزلة والكرامية قال فى شرح المقاصد الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الاشعرى فى الاحساس من انه علم بالمحسوس لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالسموعات والبصر علما بالمبصرات انتهى وانما اثبت صفتين زائدتين لان القرأن والاحاديث مملوبه مع انه يمكن اتصافه تعالى به فلا حاجة الى تأويله قوله واولهما غيرهم آه اى فلاسفة الاسلام والكعبى وابو الحسين

البصرى

وجود احد المتضايفين بدون الاخر لان المغاير للشئ الخ مثلا عمرو المغاير لزيد مغاير لبدزيد الذى هو مغاير لزيد اذ لو كان عمرو عين بدزيد يلزم اتصاف عمرو بالغيرية واللاغيرية بالنسبة الى زيد لانه حينئذ باعتبار كونه عين بدزيد لا يكون غير زيد مع انه غيره باعتبار نفسه فيلزم ان يكون عمرو متصفا بالغيرية واللاغيرية لزيد وهو باطل لكن تفرع قوله فلا يكون العشرة مغايرة له ممنوع كما اشار اليه بقوله فالصواب الخ جميع ذلك مدفوع بحمل النفسية فى كلام الخيالى على عدم المغايرة بقرينة ان الكلام فيه وبقرينة قوله وبالجملة الخ اذ يجب المطابقة بين الاجمال والتفصيل كلنبوى

البصرى بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث تعلقه على وجه يكون سببا للانكشاف التام الذى يكون لنا بعد استعمال الآلتين الحاستين وحاصل كلامهم ان للعلم بالنسبة الى المسموعات والمبصرات تعلقين تعلق ازلى بها ينكشفان انكشافا تاما شبيها للانكشاف التعقلى الذى يكون لنا بعد استعمال العاقلة وتعلق آخر حادث يحصل بعد حدوثهما بها ينكشفان انكشافا جليا شبيها بالانكشاف التخيلى الذى يكون لنا بعد استعمال الحاستين المذكورتين فهو باعتبار هذين التعلقين يسمى بالسمع والبصر قوله فح لا يرد ان العلم آه لان للعلم به تعلقا ثانيا يحدث بحدوثهما قوله ومن تمسك به آه اى ومن تمسك باثبات الصفتين المغايرتين للعلم يلزم ان يقول بالذوق والشم واللمس فى ذاته تعالى ضرورة ان العلم بالمذوقات والمشمومات والملموسات يكون قبل وجودها والذوق والشم واللمس انما يكون بعد وجودها فتكون هذه الصفات مغايرة للعلم فى ذاته تعالى فلا تنحصر الصفات عنده بالسمع قال السيد السند قدس سره فى شرح المواقف وانما لم يوصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل بها قال بعض المحققين الاولى ان يقال لما ورد النقل بهما امنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالالتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما قوله عند من لا يقول بالتكوين آه نقل عنه وايضا لا يصح على مذهب من لا يقول بالتكوين مطلقا بل على الاخرين منهم كما مر آنفا قوله اعترض عليه آه حاصله ان الارادة التى من شانها التخصيص عند التعلق ان تساوى نسبتها الى التعلقين اعنى تعلق الفعل والترك يحتاج الى مخصص آخر والا يلزم الترجيح بلا مرجح وينقل الكلام الى ذلك المخصص فيلزم التسلسل او الدور وان لم يتساو بل من شانها التعلق بجانب واحد لذاته يلزم الايجاب ونفى الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك الذى اثبته الشيخ الاشعرى ضرورة ان احد الطرفين لازم الارادة والارادة لازم الذات فيكون احد الطرفين لازم الذات وان كان بمعنى ان شاء فعل

وان لم يشأ لم يفعل متحققا لايقال لم لايجوز ان يكون للارادة نوع خصوصية باحد التعلقين ولا تنتهى تلك الخصوصية الى حد الوجوب فلا يلزم الايجاب ولا التسلسل لانا نقول ان الخصوصية مالم تنته الى حد الوجوب لايكون مخصصا للوقوع لانه اذا صار الوقوع بسبب تلك الخصوصية اولى بلا وجوب وكان كافيا فى وقوعه فلنفرض وقوعه بها فى وقت والعدم فى وقت آخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوقوع لمرجح يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان لمرجح لاتكون تلك الخصوصية كافية بل نقول اذا لم يكن الاولوية واصلة الى حد الوجوب يلزم ترجيح المرجوح لانه مع وجود تلك الاولوية لاحد الطرفين يجوز وقوع الطرف الاخر لعدم انتهائها الى حد الوجوب فاذا فرض وقوع الطرف الاخر مع وجود الاولوية لاحد الطرفين يلزم ترجيح المرجوح ولذا قالوا فى تعريف الارادة صفة توجب تخصيص احد المقدورين ولم يقولوا صفة ترجح احد المقدورين وقالوا ان المعلول مالم يوجب وجوده عن العلة لم يوجد قوله لايقال الارادة صفة آه جواب عن الاعتراض حاصله انا نختار الشق الاول ولانم لزوم الاحتياج الى مخصص آخر فان الارادة صفة من شانها ومقتضى ذاتها انها اذا تعلقت يصح صدور الفعل وتركه عن الفاعل من غير احتياج الى مخصص آخر فيجوز تخصيصه المساوى بل المرجوح قوله لانا نقول الكلام فى وجود تلك الصفة آه يعنى لانم وجود الصفة التى من شانها صحة الفعل والترك من غير مخصص بل هو ممتنع لاستلزامه المحال الذى هو ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وقد اجيب عنه بان اللازم هو ترجيح احد المتساويين اى ايجاده من غير مرجح اى من غير سبب وداع الى ايجاده وهو ليس بمحال بل هو واقع فان الهارب من السبع اذا كان له طريقان متساويان فانه يختار احدهما من غير داع وباعث عليه وكذا العطشان اذا كان عنده قدحا ماء مستويان من جميع الوجوه والجائع اذا كان عنده رغيفان متساويين من جميع الوجوه وانما المحال هو ترجيح احد المتساويين اى وقوع احدهما من غير مرجح اى موقع

قوله يلزم الترجيح بلا مرجح الخ ان اراد به الترجح اعنى وجود الممكن بلا علة فقط المنع وان اراد ترجيح الفاعل بلا مرجح فسلم لكنه ليس بمحال من الفاعل المختار عند المتكلمين فالحق انه لا دليل بنفيه ههنا نعم الترجيح كالترجح محال عند الحكماء ولو من الفاعل المختار لكن الكلام فى الكتب الكلامية مبنى على مذهب المتكلمين كلنبوى

ومؤجد

وموجد وهو غير لازم من كون الارادة مرجحة كما لايخفى وانت خبير بان هذا الجواب لايجدى نفعا لانه ح يجوز ان يكون مخصص احد المقدورين بالوقوع في وقت معين هي القدرة واستواء نسبتهما الى الطرفين والاوقات انما يستلزم الترجيح بلا مرجح لاالترجح بلا مرجح اذالمرجح الموجد هو الذات وهو موجود والفرق بان كون القدرة مرجحة يستلزم الترجيح بلا مرجح دون الارادة مشكل على انانقول قد صرح السيد السند في شرح المواقف في بحث الامكان بان الترجيح بلامرجح يستلزم الترجح بلا مرجح هذا ولا مخلص عن هذا الايراد الا بان يقال ان تعلق الارادة بترجيح احد الطرفين محتاج الى تعلق آخر مخصص له وهكذا الى غير النهاية والتعلقات امور اعتبارية لايجرى فيها برهان التطبيق فالتسلسل فيها ليس بمح وفيه تأمل قوله تحقيقه اى تحقيق ان العلم غير الصفة التى ترجح احد المقدورين بالوقوع انه لوكان عينها فلايخلوا ما ان يكون مرجح احد الطرفين العلم بنفسه حقيقة المقدور او العلم بوقوعه ووجوده في الخارج وكلاهما لايصيران مخصصا اما الاول فلانه عام شامل للواقع وغيره فانه تعالى يعلم الممكن والممتنع والواجب فلايكون مخصصا له وهو ظ واما الثانى فلان العلم بوقوع الشئ فرع وتابع لكونه ممايقع في الحال او الاستقبال فان المعلوم هو الاصل والعلم صورة له وظل وحكاية عنه سواء كان مقدما عليه وهو الفعلى او مؤخرا عنه وهو الانفعالى والصورة والحكاية عن الشئ فرع ذلك الشئ حتى لولم يكن ذلك الشئ بتلك الحيثية التى تعلق به العلم لايكون علما بل جهلا واذا كان العلم بوقوع الشئ فرع كون الشئ ممايقع فلايكون عين الارادة التى كون الشئ ممايقع فرع وتابع له وبما حررنا لك اندفع ماقيل ان يكون العلم تصورا اوتصديقا انما يتم في العلم الحصولى وعلم الله تعالى حضورى اذ ليس المراد بالتصور والتصديق ماهو قسمين للعلم الحصولى اعنى الصورة الحاصلة بدون الحكم او مع الحكم بل العلم بنفس حقيقة الشئ او العلم بوقوعه سواء كان حصوليا او حضوريا

واندفع ايضا ما قيل انا لانم ان التصديق فرع الوقوع وانما يكون كذلك لوكان الزمان الماضي معتبرا في القضية المصدقة بها اما اذا كان القضية ممكنة عامة او مطلقة عامة او مقيدة بالزمان المستقبل فلا يكون التصديق بها فرع وقوعها الان التصديق على هذا التقدير وان لم يكن فرعا للوقوع بمعنى تأخره عنه في الوجود لكنه فرع له بالمعنى الذي ذكرناه اعني كونه ظلا وحكاية عنها وهذا القدر كاف لعدم كونه مرجحا لوقوعه كما لا يخفى على ذوي الافهام بقي ههنا بحث وهو ما ذكره صاحب نقد المحصل انه هذا مخالف لما تقرر عندهم من ان ما علم الله تعالى وقوعه يجب ان يقع تأمل قوله وبه يندفع قول الحكماء اي بما ذكرنا من ان العلم بالوقوع سواء كان متقدما عليه او متأخرا عنه اندفع ما قال الحكماء ان العلم التابع لوجود الاشياء هو العلم الانفعالي الذي يكون مستفادا من الوجود الخارجي كعلمنا بالسماء والارض دون العلم الفعلي الذي يكون الوجود الخارجي مستفادا منه كما نتصور اولا السرير ثم نحصله وعلمه تعالى من قبيل الفعلي اذ هو يعلم الاشياء كما هي قبل ان توجد فلا يكون تابعا فيجوز ان يكون مرجحا لوقوع الاشيأ في اوقاتها وانما قلنا انه يندفع لانهم ان ارادوا به انه ليس ظلا وحكاية عنه وهو بط وان ارادوا انه ليس بتابع في الوجود الخارجي والتحقق لانه مقدم عليه فهو مسلم لكنه لا يصير بهذا القدر مرجحا لوقوع المقدور كما لا يخفى قوله نعم يرد ان يقال آه يعني يرد ان يقال انه لا يلزم من عدم كون العلم بنفس المقدور والعلم بوقوعه مرجحا ان لا يكون العلم مطلقا مرجحا لجواز ان يكون المرجح هو العلم بالمصلحة وهو ليس فرعا لوقوع الفعل بان يكون وقوع الفعل اصلا والعلم بما فيه من المصلحة ظلا وحكاية عنه وهو ظ واجاب عنه بعض العلماء بان العلم بالمصلحة انما يكون مرجحا اذا كان مراعاة الاصلح واجبة عليه تعالى وليس كذلك كما بين في محله فيجوز ان يترك ما فيه المصلحة ويفعل ما لا مصلحة فيه فلا يكون مخصصا

تأمل

تأمل حتى ينكشف لك حقيقة الحال وسريرة المقال قوله ان قلت يلزم اه لايخفى ان هذا انما يرد لو فسر قوله ولامغلوب اى بان لايكون مضطربا فى افعاله بل يكون افعاله على نسق واحد اما لو فسر بعدم كونه مغلوب الطبيعة فى افعاله فلا لان الجماد مجبور الطبيعة فى افعاله غير مختار فيها فح يكون معنى كونه تعالى مريدا انه ليس له قاسر فى افعاله وليس بساه فيها ولامغلوب الطبيعة فيها بل يفعله باختياره فح يكون راجعا الى نفى كون الارادة صفة ثبوتية زائدة على ذاته تعالى ولذا قال الشارح فى شرح المقاصد لاخفاء فى ان هذا موافق للفلاسفة فى نفى كون الواجب مريدا اي فاعلا على سبيل القصد و الاختيار ثم ان قوله ان قلت يلزم منه ان يكون الجماد مريدا تقريره ان هذه السلوب متحققة فى الجماد فلو كان الاتصاف بمجرد هذه السلوب كافيا فى كونه تعالى مريدا لزم ان يكون الجماد مريدا وح جواب المحشى موافق له وهو ان هذا تفسير ارادة الواجب يعنى ان هذه السلوب انما يكون ارادة فى الواجب لافى غيره فكون الجماد ليس بمكره ولاساه ولامغلوب لايستلزم كونه مريدا وقال بعض الفضلاء ان مق المعترض انه لو كفى مجرد ذلك فى صحة اطلاق المريد على الواجب لصح اطلاقه على الجماد لتحقق مايوجب صحة الاطلاق فيه ولايخفى ان جواب المحشى ح غير تام اقول هذا التقرير فاسد لانا لانم تحقق مايوجب صحة الاطلاق فى الجماد لان الموجب لصحة الاطلاق كون الواجب غير مكره ولاساه ولامغلوب لاكون شئ من الاشياء كذلك على ما يشعر بذلك قوله انه ليس بمكره ولاساه ولامغلوب بايراد الضمير الراجع الى الواجب والحاصل انه ان اورد السؤال بان الجماد ايضا متصف بعدم الكره والسهو والمغلوبية فيلزم ان يكون مريدا يكون السؤال موجها ويجاب بما اجاب به المحشى وان اورد بان التعريف صادق على الجماد فيلزم ان يكون مريدا فهو فاسد لعدم صدق التعريف عليه ضرورة اخذ الواجب فى التعريف

فتدبر فانه دقيق قوله نعم برداه يعني يرد عليه ان الارادة اذا كانت عبارة عن السلوب المذكورة لايكون مرجحة لتخصيص احد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات لان نسبتها الى كل الاوقات والمقدورات على السواء كما لايخفى قوله وان اريداه اى ان اريد ان الفعل يصدر عن الذات مع عدم كونه مكرها وساهيا ومغلوبا في ذلك فهو قول بان الواجب موجب في افعاله لكون الافعال ح مقتضى ذاته من غير ان يكون بتوسط صفة بها يصح الفعل والترك قيل ان من فسر الارادة بالسلوب المذكورة اثبت المشية فلتكن هي المرجحة قوله الملازمة غير مسلمة عندهم لان تخلف المراد عن الارادة جائز عندهم لانهم يقولون ان الله تعالى اراد ايمان الكافر وطاعة الفاسق لكنه لم يقع و بعضهم يسلمون الملازمة ويفرقون بين الارادة والمشية ويقولون تخلف المراد جائز دون مايتعلق به المشية ولعلهم يخصصون المشية بمشية القسر قوله لكن الكلام على التحقيق فان التحقيق ان كل ما اراد الله تعالى فهو كائن ومراد له وان لم يكن مرضيا ومأمورا به بل قد يكون منهيا عنه اجماعا من اهل الحق لقوله تعالى ولو شاء ربك لامن من في الارض كلهم جميعا وقوله تعالى ولو شاء لهديكم اجمعين وقوله عليه السلام ما شاء الله كان ومالم يشأ لم يكن قوله قيل عليه قائله مولانازده الشارح الاخير للعقائد وحاصله ان الدليل انما يدل على ان المعنى الذى يجده المخبر حين الاخبار مغاير للعلم بمعنى التصديق اليقيني لا لمطلق العلم الشامل للتصور والتصديق فان كل عاقل بصدد الاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة وعلى تقدير التسليم ان هذا الدليل غير تام في شانه تعالى اذ لايمكن ان يقال انه تعالى اخبر عما لايعلم لانه يستلزم الجهل او الكذب وكلاهما محال على ذاته وقياس الغائب على الشاهد على ما قال الامام الرازى من انه لما ثبت مغايرته للعلم في الشاهد فكذلك في الغائب اذ لا تختلف فيهما حقيقة

قوله وكذلك في الغائب الخ اقول بمثل هذا القياس ثبت كون العلم والقدرة والارادة صفة حقيقية زائدة على ذاته تعالى عندنا فالمعتبر هناك معتبر هنا فتدبر كلنبوى

الخبر

الخبر بالاجماع غير مفيد في المطالب التي يطلب فيها اليقين واجيب
عنه بان الذي يصلح ان يكون مدلولا للكلام الاخباري حسا هو العلم
التصديقي دون العلم التصوري فلا حاجة الى بيان مغايرته له وان قياس
الغائب على الشاهد يفيد الالزام على الخصم لقولهم به وقد يقال
الحق ههنا مجرد تصور الكلام النفسي بحيث يمتاز عن الكلام اللفظي
والارادة والعلم واما اثباته للواجب تعالى فذلك بما نقل عن الانبياء ع م
ولا يخفى ما في الكل اما الاول فلانه انما يتم اذا كان دلالة الكلام الاخباري
عليه دلالة وضعية اما اذا كان دلالة الاثر على المؤثر فلا واما الثاني فلان
الالزام غير حق ههنا بل الحق اثبات المطلب الذي هو من جملة مهمات
امور الدين واما الثالث فلان ما نقل عن الانبيا عليهم السلام بالتواتر
انما يدل على ثبوت الكلام لا على كونها مغايرة لما سواها في ذاته تعالى
فلا بد من بيان المغايرة وامكانها في ذاته تعالى حتى يحمل تواتر النقل
بثبوته على ظاهره ولا يأول قوله واعلم ان هذا المقام مجاز الافهام
نقل عنه يجوز بالحاء المهملة والجيم انتهى فعلى الاول من حزت الموضع
احوزه حوزا سلكته وسرت فيه وعلى الثاني من جاز الابل يجوزها
ويجيزها والجواز والجيز السوق اللين قوله المعنى الذي نجده يعني
ان المعنى الذي نجده في انفسنا عند اخبارنا عن قيام زيد اعني النسبة
الايجابية بينهما لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها المتغيرة بتغيرها اعني
المدلولات اللغوية التي يسمونها في الاصطلاح معاني اول وهو ظ
فان العبارات تختلف بحسب الازمنة والامكنة والاقوام وبحسبها يختلف
مدلولاتها من غير اختلاف وتغير في ذلك المعنى بل كما يدل على ذلك المعنى
بالعبارة يدل عليه بالكتابة والاشارة ايضا فعلم انه غير الكلام اللفظي
الذي هو العبارات ومدلولاتها التي تتغير بتغيرها فلا يرد ان يقال ان الكلام
النفسي مدلولات الالفاظ والمدلولات حادثة لتغيرها بتغير العبارات
فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى قال بعض الفضلاء وانت خبير بان

قوله مجرد تصور الكلام النفسي
ليس التصور ههنا بمعنى التعريف
لان الدليل المذكور في الشرح يأباه
بل بمعنى اثباته في الواقع ببيان
وجوده في الانسان بدليل قول
الاخطل كما لا يخفى فالاولى ان يقال
المدعى ههنا وجود مطلق الكلام
النفسي لا وجوده له تعالى كما لا يخفى
قوله دلالة الكلام الاخباري عليه
اى على الكلام النفسي الذي
نجده من انفسنا كلنبوي
قوله مجاز الافهام ح الظاهر انه
كناية من الصعوبة على ان يحمل
المجاز على انه محل جواز الافهام
من غير نفوذ فيه كما هو حال جواز
الماء على الحال الطبيعية الصلبة
ويمكن ان يكون بمعنى محل الحيرة
على ان يكون بالحاء والراء كلنبوي

ما ذكره انما يتم اذا ثبت كون المعنى المذكور كلاما نفسيا و لم يثبت بعد وايضا ان الكلام النفسى مدلول الكلام اللفظى عند اهل الحق وماذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول العبارات فى توجيه كلامهم بعيد عن مقصودهم بمراحل اقول الحق ههنا هو مجرد بيان ان المعنى الذى يعبر عنه بالعبارة اوالكتابة اوالاشارة مغاير للعلم واما انه كلام نفسى ام لا فهو مطلب آخر اثبته الشارح بقوله ويسمى هذا كلاما نفسيا كما اشار اليه الاخطل اه وليس المراد بقولهم الكلام النفسى مدلول اللفظى انه مدلوله اللغوى الذى يتغير بتغير العبارات والاصطلاحات كيف وهو يستلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل المراد انه المعنى الذى هو غرض المتكلم من الكلام الذى لا يتغير بحسب تغير العبارات والاصطلاحات وهو الاصل بالنسبة الى الالفاظ المعبر عنه بالمعانى الثانوية فى الاصطلاحات قوله ثم ان الشاك اه بيان لمغايرته للعلم يعنى ان الشاك يحصل له التصورات الثلث ولا يجد ذلك المعنى اعنى النسبة الايجابية عند عدم قصد الاخبار عنه فيكون مغايرا التصور مما اخبر به ثم انه اذا قصد الاخبار عن ذلك المعنى يجد فى نفسه تلك النسبة الايجابية التى يعبر عنها بزيد قائم اوثبت له القيام او اتصف بالقيام اونحو ذلك مع عدم علمه بوقوع النسبة لكونه شاكا فيكون مغايرا للتصديق بما اخبر به ايضا وفيه بحث من وجوه الاول انه يرد عليه بعض مايرد على الاول من ان هذا الدليل غير تام فى ذاته تعالى اذ لا يصح كونه تعالى شاكا ولا اخباره عما لا يعلم وقوعه وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد والثانى انه ان اريد بعدم علمه بوقوع النسبة عدم التصديق به فسلم لكنه لا يفيد المغايرة لمطلق العلم وان اريد عدم تصوره ايضا فهو ممنوع والثالث وهو يرد على الاول ايضا انا لا نم تحقق حقيقة الخبر فى تلك الصورة بل ليس ههنا الا مجرد لفظ الخبر ولعل فى قوله تدبر اشارة الى ماذكرنا تأمل فانه من مطارح الاذكياء قوله والحق ان الامر

عبارة عن الحالة آه اى والحق ان الامر مغاير للارادة لان الامر تعبير عن الحالة التى تحصل فى ذهن الامر عند قصد الامر اعنى النسبة الايجابية التى بطريق الاستعلاء سواء اراد وقوع مايتعلق به الامر اولم يرد بل اراد عدم وقوعه وانكار هذا مكابرة قوله قال فى التلويح ثبوت الشرع آه يعنى ان ثبوت شريعة نبينا عليه السلام موقوف على وجود البارى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى تصديق النبى عليه السلام بدلالة معجزاته اماتوقفه على ماسوى الكلام فلان ثبوته موقوف على ثبوت نبوته عليه الصلوة والسلام وهوموقوف على ظهور امر خارق يكون فعل الله لانه تصديق منه حال ادعائه النبوة موافقا لدعواه ولاشك ان خرق العادة حين الادعاء موافقا للدعوى موقوف على كونه تعالى قادرا مختارا موجودا عالما وايضا الرسول من ارسله الله تعالى لتبليغ الاحكام فلابد ان يكون المرسل موجودا قادرا على الارسال عالما بمعناه مختارا يختار لمن يشاء من عباده واماتوقفه على الكلام فلان اكثر الاحكام التى جاء به نبينا عليه السلام مأخوذ من الكتاب وهو اقوى الادلة الشرعية واعلاها وثبوته موقوف على كونه تعالى متكلما وبماذكرنا ظهر ضعف ماقال بعض الفضلاء ولعل التحقيق عدم توقف الشرع على التصديق بكلامه اذ يجوز ارسال الرسل بان يخلق الله فيهم علما ضروريا برسالتهم ومايتعلق بها من الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها او يصدقهم بان يخلق المعجزة فى ايديهم من غير احتياجهم فى شئ من ذلك الى اتصافه تعالى بالكلام لان الكلام فى شريعة نبينا عليه السلام وتوقفه على التصديق بكلامه تعالى ظ كما لايخفى قوله فبين كلاميه تدافع ظ آه لان مافى التلويح يدل على ان الايمان بكلامه تعالى لايتوقف على الشرع وكلامه ههنا يدل على انه يتوقف على الشرع حيث ثبت كلامه تعالى باجماع الامة الذى هوموقوف على ثبوت الشرع واعلم انه لاحاجة فى اثبات هذا التدافع الى نقل هذا الكلام من التلويح لان الشارح صرح فى هذا الكتاب ايضا بان ثبوت الشرع

قوله لان الامر تعبير آه لم يقل عبارة التنصيص على ان الكلام فى الامر اللغوى الذى صفة المتكلم لافى الامر الاصطلاحى الذى هو صفة افعل فان كونها امرا انما هو عند اهل الصرف والنحو والكلام فى الامر اللغوى فى قولهم امر بكذا والامر اللغوى هو ايراد لفظ يدل على الطلب الباطنى للفعل وهو المراد بالتعبير عن الحالة الذهنية التى هى الطلب الباطنى الذى هو الامر الباطنى النفسى ولاطلب فى الباطن فى صورة الاعتذار المذكور اذ الفاعل لايطلب مايبصره نعم فيها طلب ظاهرى فاذكره الجبالى انما يفيد ان الامر الظاهرى مغاير للارادة ولا يفيد ان الامر الباطنى ايضا مغاير لها

موقوف على الكتاب فلا يمكن اثبات الكلام به حيث قال فى بيان قوله الحى القادر العليم السميع البصير الشائى المريد وايضا قد ورد الشرع بها و بعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه قوله لابد فى التوفيق من التمحل آه لاحاجة الى التمحل بل التوفيق بينهما جلى لان ماقال فى التلويح هوان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى وماقال ههنا ان ثبوت الكلام موقوف على ثبوت الاجماع وثبوت الاجماع غير موقوف على ثبوت الشرع حتى يلزم ماذكر بل على صدق النبى عليه السلام لان مبناه قوله عليه السلام لا تجتمع امتى على الضلالة ومارآه المومنون حسن فهو عند الله حسن وصدقه عليه السلام موقوف على ظهور امر خارق على يده لا على ثبوت الشرع قال فى شرح المقاصد انه متكلم لتواتر النقل بذلك من الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على اخبار الله عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور انتهى كلامه قيل وجه التوفيق ان الموقوف عليه للشرع هو الكلام اللفظى والمثبت بالشرع الكلام النفسى وقال المحشى المدقق فى وجه التوفيق ان اللازم مما فى التلويح عدم توقف الايمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع واللازم مما ذكر ههنا توقفه على نفس الشرع وفيه انه لامعنى لتوقفه على نفس الشرع الا توقفه على ثبوته فى نفسه كما لا يخفى قوله وقيامه يستلزم اه دفع لما يقال ان مأخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام وانما الكلام اثره كما ان النقوش الخطية اثر الكتابة فلا يلزم من ثبوت التكلم ثبوت الكلام ووجه الدفع ظ قوله والمعتزلة آه اى يقولون بان ثبوت المشتق يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق وان ثبوت المتكلم يقتضى ثبوت التكلم لذاته تعالى لكن قيام التكلم بذاته تعالى لا يستلزم قيام الكلام فان معنى التكلم ايجاد الكلام والقائم بذاته تعالى هو الايجاد والكلام عرض موجود فى محل آخر فلا يلزم ثبوت الكلام النفسى فيه ان المعتزلة غير قائلين بقيام التكلم بمعنى

خلق

مع ان الكلام م ق ان المعنى الذى نجده من انفسنا مغاير للعلم والارادة فانظر هل ان مراده من هذا التحقيق تقوية الاعتراض هذا اورده لا الجواب عنه كما فهمه المحشى اللهم الا ان يكون مبنيا على ان المراد من الحالة الذهنية التى يدور عليها حقيقة الامر الظاهرية هى النسبة الايجابية الطلبية طلبا ظاهريا بطريق الاستعلاء طلبا باطنيا وتلك الحالة لامطلوبة طلبا باطنيا لا بالذات بل فى صورة الاعتذار موجودة ولا يخفى ما فيه لان تلك الحالة متاخرة عن الكلام اللفظى المذكور والكلام النفسى مقدم على اللفظى فليتامل كنبوى

خلق الكلام ايضا بل اطلاق المتكلم والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل فى غيره قال فى شرح مختصر العضدى فى مسئلة لايشتق اسم الفاعل لشئ باعتبار معنى حاصل لغيره خلافا للمعتزلة قالوا اطلق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق الذى هو حاصل للمخلوق انتهى كلامه كيف وهم غير قائلين بالصفات والقيام والثبوت مع انهم يقولون بانه تعالى متكلم بمعنى انه موجد الكلام وحمل الموجد عليه تعالى لايوجب قيام المأخذ به تعالى وايضا المختار عندهم ان كلامه هو الحروف والاصوات القائمة بذات القارى والحافظ التى يستحيل بقاؤها فايجاد تلك الحروف قائمة بذات الحافظ والقارى لان افعال العباد مخلوقة لهم لابذاته تأمل قوله وهو عدول عن الظ واللغة يعنى ماقاله المعتزلة من ان معنى التكلم ايجاد الحروف خلاف الظ واللغة فان المتحرك من قام به الحركة لامن اوجده ولو فى محل اخر بخلاف ما اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى لاهو على ماهو رأى اهل الحق قوله واما الكرامية فقائلون بحدوثه اى قائلون بان الكلام المركب من الحروف والاصوات حادث قائم بذاته تعالى وهم يسمونه قول الله واما الكلام القديم عندهم فهو القدرة على التكلم على مامر قال فى شرح المقاصد لما رأت الكرامية ان بعض الشر اهون من بعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف مع حدوثه قائم بذاته تعالى انتهى كلامه هذا هو المشهور لكن قال فى المواقف فى باب التنزيهات ان الكرامية انما يقولون بقيام الحادث الذى يحتاج البارى اليه فى ايجاد الخلق وهو قوله كن او الارادة على اختلاف بينهم قوله هذا مذهب بعض الاشاعرة وهو عبد الله بن سعيد القطان وجماعة من المتقدمين قالوا ان كلامه تعالى صفة واحدة لاتعدد فيه اصلا انما التعدد بحسب التعلقات الحادثة بحسب حدوث المتعلقات قوله وذلك فيما لايزال قيل يرد عليه انه اذا كان الكلام النفسى مدلول الكلام اللفظى لزم ان يكون

متعددا كتعدد اللفظي ومن ثمه ذهب الجمهور الى ازلية التعلقات اقول هذا انما يلزم لو كان دلالة اللفظي عليه دلالة الموضوع على الموضوع له وليس كذلك عندهم بل هو دلالة الاثر على المؤثر ولا يلزم من تعدد الاثر تعدد المؤثر قوله والجواب الحق اى الجواب الحق المطابق لمذهب الجمهور ان عدم جواز وجود الكلام بدون التعلقات فى الازل لا ينافى ان يكون ذلك صفة واحدة حقيقية غير متكثرة بحسب الذات فان التكثر بحسب التعلقات والاضافات لا يوجب التكثر بحسب الذات وانما كان هذا الجواب حقا لعدم الاحتياج فيه الى القول بان دلالة اللفظي عليه دلالة الاثر على المؤثر الذى هو خلاف الظ قوله واعترض على مذهب الحدوث آه نقل عنه فى الحاشية هذا الاعتراض ليس بمختص بمذهب الحدوث فلا وجه للاختصاص وهو الذى ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه لايراده اللهم الا ان يراد تلخيص السؤال والجواب وح يرد الاول انتهى كلامه يعنى ان هذا الاعتراض وارد على مذهب الجمهور القائلين بان تعلقات الكلام ازلية بان يقال كيف يكون صفة الكلام فى نفسها غير امر ولا نهى ولا خبر ولا يمكن وجود العام الا فى ضمن الخاص فلا وجه لتخصيصه بمذهب الحدوث واجيب عنه بانه اورد السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال ولو جعل التعلق ازليا يعرف منه ايراد السؤال عليه والجواب عنه بالمقايسة ومنشأ الاعتراض اشتباه النفسى بالكلام اللفظي فان اللفظي لا يخرج عن هذه الاقسام ولا يوجد بدونها فكذا النفسى والا لجعل الاقسام انواعا لصفة شخصية مما لا يقدم عليه احد قوله فان الامر من حيث هو امر آه يعنى ان الامر الذى هو الطلب بطريق الاستعلاء من هو حيث كذلك غير الخبر الذى هو الاعلام عن وقوع نسبة او عدم وقوعها من حيث هو كذلك يدل على ذلك اختلاف لوازمهما فان الاول غير محتمل للصدق والكذب بخلاف الثانى قوله بخلاف الكلام دفع لما عسى ان يقال انه اذا كان الامر من حيث هو مغاير الخبر يلزم

لعدم الاحتياج فيه الخ اقول فيه نظر لان صفة الكلام القديمة اما ان يكون من جنس الدال ولان الوضعية للقرآن او من جنس آخر وعلى الاول لا حاجة الى ذلك القول الظاهر سواء كان تعلقاتها ازلية او حادثة وعلى الثانى يكون دلالة اللفظي عليها من قبيل دلالة الاثر على المؤثر سواء كان تعلقاتها ازلية او حادثة ايضا بل الحق ان هذا الجواب انما كان حقا لان حمل كلام المصنف على مذهب الاشاعرة كما يقتضيه الجواب الذى ذكره الشارح دون مذهب الجمهور مع ان امكان حمله عليه مما لا وجه له لان مذهب ذلك البعض مرجوح بناء على ان القول بحدوث تعلقات صفة الكلام مخافة تكثرها فى الازل

لان

ان يكون مغايرا للكلام لانه عين الخبر على ما قلتم من انه صفة واحدة شخصية
لا تكثر فيه بحسب الذات بل بحسب التعلقات فيلزمكم ان لا تقولوا بانقسام
الكلام الى الانواع المذكورة فى الازل كما لزم لمن جعله فى الازل خبرا وحاصل
الدفع انه لا يلزم من مغايرته للخبر مغايرته للكلام فان الامر من حيث هو كلام
مخصوص يعنى انه هو ذلك الصفة الشخصية الا انه حصل له خصوصية
باعتبار تعلقه بالمامور به وهو لا يخرجه عن كونه ذلك الشخص نعم يخرجه
عن كونه متصفا بحيثية اخرى من كونه خبرا ونهيا واستفهاما ونداء ونظيره
ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يخرج بهذا الاعتبار
عن كونه زيدا ولا يصدق عليه بذلك الاعتبار انه زيد من حيثية اخرى
كحيثية كونه كاتبا والسر فى ذلك ان هذه اضافات عارضة له غير داخلة
فى هويته فلا يخرج بهذه الاعتبارات عن كونه ذلك الشخص نعم ان هذه
التعلقات والاضافات متباينة فلا يصدق بعضها حين صدق البعض
الاخر قال الفاضل الجلبى يرد عليه ان هذا الوجه لدل على كلية مسمى لفظ
زيد الا يرى انه يصدق على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد من حيث هو
كاتب ومن حيث هو عالم ومن حيث هو قائم الى غير ذلك من الاعتبارات
التى لا يكاد ان تنتهى ولا يخفى انه ليس بشئ لان الصدق المعتبر فى مفهوم
الكلى المقول على كثيرين مختلفين بالعدد ان يكون مقولا فى جواب ماهو
بمعنى انه لو سئل عنها بما هى يقع ذلك الكلى جوابا عنه لا ان يكون محمولا
عليها ولا شك انه لو سئل ان زيد الكاتب والقائم والنائم ماهم يقال
فى جوابه انه انسان لا انه زيد على ما بين فى موضعه قوله لا يوجب
الاتحاد والا لزم اتحاد بين كل امرين بينهما ملازمة وذلك بديهى البطلان
قوله واوسلم لجعل البعض آه اى واوسلم ان الاستلزام يوجب الاتحاد
لجعل الامر والنهى والاستفهام والنداء راجعا الى الخبر ليس اولى من
عكسه اذ لا شك فى وجود وقوع الاستلزام بين الكل اذ ما من خبر الا
و يستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهى عن العلم بخلافه وطلب الاقبال

مبنى على توهم ان كثرة التعلقات
فى الازل يوجب كثرة الصفة
وذلك التوهم فاسد كما يدل
عليه صفة العلم وعلى تقدير حمل
الكلام على مذهب المصنف على مذهب الجمهور
كلام التفصيل كما هو مذهب الصفات
يحصل التطابق بين الكلام النفسى
وايضا اذا حمل على مذهب الحدوث فلا وجه
لما اورده على المصنف فيما بعد
من الامر والنهى لا مامور ولا منهى
فى الازل سفه وعبث بخلاف ما اذا
حمل على مذهب الجمهور او على
احدهما كما لا يخفى قوله بان يقال
كيف يكون الخ وفيه انه مذاهب
مستفاد من كلام الشارح
بل المستفاد منه اتحاد الامر والنهى
مع صفة الكلام اتفاقا لا ولى فى تعريف

عليه كما لايخفى وبهذا ظهر فساد ماقال الفاضل الحلى ان استلزام الاخبار للانشاء غير بين ولامبين ولوادعى مجرد الجواز والامكان فهو غير مفيد وقد يقال فى وجه الترجيح كل طلب فى الكلام اللفظى يحصل بتصرف فى الكلام الخبرى فان قولنا اضرب حصل بالتصرف فى تضرب على ما بين فى الصرف فيكون الخبر اصلا فى اللفظى فكذا فى النفسى وانت خبير بان هذا ظن لايفيد الجزم على ان الرجوع فى اللفظى ايضا غير متيقن قوله اعترض عليه بان فيه آه اى ان المتحقق فى صورة تصور الرجل الابن وامره بشئ هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن واما نفس الطلب فلا شك فى كونه سفها بل قيل هو محال لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شئ محال كذا فى شرح المواقف وفيه انه انما يكون محالا اذا طلب منه ان ياتى بالفعل حال عدمه واما اذا طلب منه ان ياتى به بعد وجوده فلا قيل فالحق ان نفس الطلب من المعدوم وان كان المط الاتيان حال الوجود محل اشكال اذ المعدوم ليس بشئ فهو غير فاهم الخطاب فلا بد للطلب وان كان المق الاتيان حال الوجود من فهم الخطاب قوله لايقال يلزم منه ان لايامرنا النبى عليه السلام آه يعنى ان ماذكرت من ان فى الصورة المذكورة العزم على الطلب يقتضى ان لايامرنا النبى عليه السلام بشئ ولا ينهينا بشئ بل عزم على الامر والنهى بالنسبة الينا وانه قطعى البطلان ضرورة ان خطاب النبى عليه السلام عام لكل مكلف يولد الى يوم القيمة ولذا وجب الامتثال واختصاص خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا قوله لانا نقول فرق بين الامر الصريح يعنى ان خطاباته عليه السلام للحاضرين بالقصد والصراحة وللغائبين بالتبع والضمن والخطاب للمعدوم ضمنا وتبعا ليس سفها قوله فان القرأن آه يعنى ان اطلاق لفظ القرأن شايع على ذلك المؤلف عند اهل اللغة والقراء وعلماء اصول الفقه بخلاف كلام الله تعالى فانه وان كان كالقرأن مشتركا بين اللفظى والنفسى لكن المتبادر منه

الاعتراض المذكور على مذهب الجمهور القائلين بالتعلق الازلى ان يقال كيف صفة الكلام صفة واحدة مع انه منقسم فى الازل الى هذه الانواع ولا وجود للعام الا فى ضمن الخاص والحاصل قد اعتبر فى المدعى انه صفة واحدة قديمة وهذا الاعتراض على مذهب الحدوث باعتبار قيد العدم فى المدعى وعلى مذهب الجمهور باعتبار قيد الوحدة فى المدعى فليتأمل والاقسام انواعها اى حقيقة لانها انواع اعتبارية على كلا المذهبين مذهب الجمهور ومذهب الاشاعرة كما لايخفى وهو لايخرجه عن كون ذلك الشخص الخ اقول غاية ما افاده تغاير التعلقات والحيثيات كون الصفات الشخصية متغايرة ومتعددة

ولو فى عرف اهل السنة والجماعة هو النفسي وقيل وجه سبق الذهن
من القرآن الى هذا المؤلف ان القرآن يشعر بالقرات المتعلقة باللفظ دون
المعنى قوله وايضا فيه تنبيه على الترادف اى فى ذكر الكلام بعد
القرآن تنبيه على ترادفهما كما يقال الانسان البشر ضاحك ولا يخفى
ان التنبيه انما يحصل لان قوله كلام الله عطف بيان لقوله والقرآن فانه ح
يكون متحدا معه فى المفهوم واورد لتوضيحه لا بدل لان المق هو الحكم
على القرآن بانه غير مخلوق لا على كلام الله قوله وقد ثبت الكلام
النفسي آه دفع لما يقال انه اذا كان النقل مخالفا للعقل يجب صرفه عن
الظ وههنا كذلك فانه لو حمل المتكلم على من ثبت له الكلام يلزم قيام
الحوادث بذاته تعالى اذ لا معنى للكلام الا المركب من الاصوات والحروف
المشروطة وجود البعض بانتفاء البعض الاخر وحاصل الدفع انه قد ثبت
الكلام النفسي الذى ليس فيه شائبة الحدوث فلا حاجة لنا الى العدول
عن الظ وحمل المتكلم على موجد الحروف والاصوات قوله يريد به
الصحة بحسب اللغة آه دفع لما يقال من ان اتصافه تعالى بالاعراض
بمعنى الايجاد صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لايهامه معنى الاتصاف والقيام
والتحيز وما يوهم الفساد اطلاقه موقوف على اذن الشرع عند المعتزلة
بخلاف المتكلم اذ قد ورد به الشرع وحاصل الدفع ان المراد انه يصح
وصف البارى تعالى بالمشتق من الاعراض المخلوقة له بحسب اللغة بان
يقال ان الله تعالى اسود وابيض ومتحرك ومتجسم ومتحيز الى غير ذلك
ولاشك انه غير صحيح بحسب اللغة الا ترى انه لا يصح ان يقال لمن القى الحجر
واوجد الحركة فيه على ما هو راى المعتزلة ان ذلك الشخص متحرك قوله
يرد عليه ان هذا آه يعنى ان الظ المتبادر من قوله واذا وصف بما هو
من لوازم القديم يراد به حقيقته الموجودة واذا وصف بما هو من لوازم
المحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة ان القرآن يطلق بالاشتراك او الحقيقة
والمجاز على المعنيين النفسي واللفظى فاذا وصف بما هو من لوازم القديم

بالاعتبار فكيف تصير بعينها اقساما متباينة هى الامر والنهى والاخبار المتباينة نعم يكون متعلقة بهذه الامور الاعتبارية وان جعلت تلك الامور عبارة عن تعلقات تلك الصفة شخصية لا عينها لا وجه ما قاله صاحب المواقف فى رسالة انه لتحقيق كلام الله تعالى من المفاسد التى هى لزوم عدم ما بين دفتى المصاحف كلام الله ومن اكفار من انكر كونه القديم وعدم كون كلام الله حقيقة وعدم كلام الله تعالى التحدى والمعارضة لكلام الله تعالى حقيقة وغير ذلك وما ذكره من ان زيدا من حيث هو كاتب لا يصدق عليه انه زيد من حيث هو قائم كما ارتضاه الخيالى ففاسد كما ستعرف منا. كلنبوى

يراد به النفسي واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به اللفظي او التخييل او الاشكال ويرد عليه ان الحق تحقيق جواب المص على مايدل عليه قوله وتحقيقه وهذا جواب آخر لا تحقيق جواب المص لان حاصل جواب المص ان القرأن بمعنى الكلام النفسي يوصف بكونه مكتوبا ومقروا ومحفوظا ومسموعا باعتبار وجوده فى الكتابة والعبارة والذهن وهى اوصاف له باعتبار الامور الدالة عليه لا باعتبار حقيقته بل من قبيل الاوصاف التى جرت على غير ماهى له كما يقال زيد مكتوب ومقرو ومسموع ومحفوظ باعتبار وجوداته الاربعة وحاصل جواب الشارح ان الموصوف بهذه الاوصاف اللفظى الحادث دون النفسى القديم وانما قلنا ان الظ المتبادر من قوله واذا وصف اه لانه يمكن توجيهه بحيث يكون تحقيقا لجواب المص بان يقال معنى قوله يراد به الحقيقة الموجودة ان الملحوظ فى هذه الصورة ذاته الموجودة فى الخارج من غير ملاحظة امر يدل عليه اذ هو من قبيل وصف الشئ بما هو حاله حقيقة بخلاف ما اذا وصف بما هو من لوازم المحدثات اذ لا بد فيه من ملاحظة ماهو يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف به لعلاقة الدالية والمدلولية فعلى هذا معنى قوله يراد به الالفاظ المنطوقة يراد به حقيقته من حيث يلاحظ معه الالفاظ المنطوقة او المخيلة او الاشكال المنقوشة فح يكون تحقيقا لجواب المص كما لا يخفى قال الفاضل الچلبى هذا انما يرد لو كان معنى قول الشارح وتحقيقه تحقيق جواب المص وليس كذلك بل هو جواب آخر لان جواب المص لما كان بعيدا خلاف الظ عدل الشارح عنه فقال وتحقيقه اى تحقيق الجواب انتهى ولا يخفى عليك انه لو كان مق الشارح ايراد جواب آخر عن شبهة المعتزلة فلا معنى لايراد قوله ان للشئ وجودا فى الاعيان آه بل الواجب ح ان يقول وتحقيقه ان القرأن يطلق على المعنيين الكلام النفسى واللفظى فحيث يوصف بما هو من لوازم القديم يراد به آه ولله در من فسر بقوله اى تحقيق جواب المص لا تحقيق جواب آخر تأمل فى هذا المقام فانه من مزالق

الاقدام

الاقدام قوله والتفصيل انه لما تمسك آه يعني تفصيل الكلام في ان هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المص ان المعتزلة لما تمسكوا بان القرأن متصف بالاوصاف التي هي من سمات الحدوث فيكون حادثا اجيب عنه تارة بان وصفه بالاوصاف المذكورة ليس حقيقة حتى يلزم حدوثه بل هو مجاز عقلي من قبيل وصف المدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدى وهذا حاصل جواب المص واجيب عنه تارة اخرى بان الموصوف بهذه الاوصاف هو اللفظ وهو حادث عندنا انما القديم هو النفسي وهو غير متصف بهذه الاوصاف والقرأن يطلق عليهما اما بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز هذا حاصل ما قرره الشارح بقوله فحيث يوصف آه قوله وقال بعضهم اه اى قال بعض من لم يجوز سماع الكلام النفسي في وجه تخصيص موسى عليه السلام بالكليم انه لما سمع كلام الله تعالى من جميع الجهات على خلاف ما هو المعتاد خص به ولا يخفى ان هذا الوجه مندرج في عبارة الشارح فان معنى قوله فسمع موسى صوتا دالا على كلام الله تعالى بلا واسطة الملك والكتاب سواء كان من جانب واحد لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شان سماعنا او من جميع الجهات وكلاهما خرق للعادة وانما قلنا عند من لم يجوز سماع الكلام النفسي لان من جوز سماعه كالشيخ الاشعري والغزالي فهو يقول خص به لانه سمع كلامه الازلي بلا حرف ولا صوت كما يرى ذاته في الاخرة بلا كم ولا كيف وهم يجوزون تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات قوله قيل اعتبار العلاقة آه يعني ان قوله باعتبار دلالته عليه يدل على ان اطلاق كلام الله على اللفظي لعلاقة دلالته عليه واعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا لا مشتركا لان المشترك هو الذي يكون معناه متعددا ولم يتخلل بينهما النقل مع ان المدعى ان كلام الله اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم واللفظي الحادث ويلزم ايضا ان يكون استعمال الكلام مجازا في المنقول عنه اعني الكلام النفسي

بالنسبة الى الناقل لان اللفظ المنقول حقيقة فى المنقول اليه مجاز فى المنقول
عنه بالقياس الى الواضع الثانى الذى هو الناقل على ما بين فى محله و هذا
باطل لانه لو كان مجازا فى النفسى لصح نفيه عنه بان يقال ليس المعنى
القديم كلام الله وهو مم عندكم قوله وجوابه آه يعنى ان النقل
المعتبر فى المنقول هو هجر المعنى الاول وتركه حتى لايفهم بلا قرينة
واعتبار العلاقة لايقتضى ان يكون المعنى الاول مهجورا فانه يجوز ان يكون
اللفظ موضوعا بالاشتراك لمعنيين بينهما علاقة مع عدم النقل والهجر
كالامكان للامكان العام والخاص وفيما نحن فيه كذلك فان اطلاق
الكلام على النفسى شايع فيما بينهم فيكون مشتركا لا منقولا وانما قلنا
النقل المعتبر فى المنقول لان فى المجاز ايضا نقلا لكن مع عدم هجر المعنى
الاول قال الفاضل الحلى يرد عليه انا لانم ان الهجر معتبر فى النقل بل المعتبر
فيه على ما حققه الشارح فى التهذيب هو اشتهار اللفظ فى المعنى الثانى
حيث قال ان تعدد مسمى اللفظ فان وضع لكل فمشترك والا فان اشتهر
فى الثانى فمنقول ينسب الى الناقل والا فحقيقة ومجاز انتهى اقول المراد
من الاشتهار هو الاشتهار فى المعنى الثانى بحيث يكون الاول مهجورا على
ما فسر شارحه به كيف ولو كان مطلق الاشتهار كافيا فى النقل لزم ان يكون
اللفظ الذى اشتهر فى المعنى المجازى منقولا قال فى التلويح ان اللفظ اذا تعدد
مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل
لمناسبة فمرتجل فان كان لمناسبة فان هجر المعنى الاول فمنقول والا فنى الاول
حقيقة و فى الثانى مجاز وايضا فى شرح المطالع وان كان معنى اللفظ
متعددا فاما ان يتخلل بينهما نقل اولا فان تخلل فاما ان يكون ذلك لمناسبة
فان هجر الوضع الاول يسمى منقولا شرعيا اوعرفيا او اصطلاحيا على
اختلاف الناقلين وان لم يهجر المعنى الاول يسمى بالنسبة الى المعنى الاول
حقيقة والى الثانى مجازا وكتب القول مملوة من هذا البيان لاحاجة الى
النقل والاتيان قال ولو سلم فنقول هذا الاينافى الا كونه منقولا و بمجرد ذلك

لايتم

لا يتم الجواب عن السؤال المذكور لان لزوم المحال لا يكون مخصوصا بكونه منقولا بل مع كونه مجازا فى المعنى الاول يلزم المحال ايضا كما تقرر فى السؤال ولا خفأ فى ان الهجر عن المعنى الاصلى غير معتبر فى المجاز بل عدم الهجر معتبر فيه لا يقال لفظ الوضع فى قول الشارح ووضعه لذلك مشعر باعتبار الوضع فى المعنى الثانى واعتبار الوضع ينافى كونه مجازا اذ لا وضع فى المجاز لانا نقول تحقق نوع وضع للمعنى الثانى بواسطة ملاحظة المناسبة بينه و بين المعنى الاول مع عدم ترك الاول لا ينفى كونه مجازا بالنسبة الى المعنى الثانى وحقيقة بالنسبة الى الاول ولفظ الكلام على تقرير الشارح كذلك فيلزم المفسدة انتهى اقول كون لفظ الكلام كذلك على تقرير الشارح مما لا معنى قوله ووضعه لذلك باعتبار دلالته ان تعيين لفظ الكلام لتلك الالفاظ لعلاقة الدالية والمدلولية ولا شك انه وضع شخصى لكون كل من الموضوع والموضوع له معينا وهو غير متحقق فى المجاز والا لم يبق فرق بينه و بين الحقيقة بل المتحقق فيه الوضع النوعى بمعنى ان الواضع وضع مثلا انه يجوز اطلاق لفظ الدال على المدلول والكل على الجزء و اللازم على الملزوم اذا وجد القرائن يرشدك الى ذلك تتبع كتب المعانى والاصول قال الفاضل المحشى والحق ان اعتبار العلاقة يقتضى كونه منقولا لا مشتركا على ما هو المشهور قال فى التلويح لما تعذر الاطلاق على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبر الامر الظاهر هو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثانى مرتجلا فلزم فى المرتجل عدم العلاقة وفى المنقول وجود العلاقة انتهى كلامه اقول ادعاء ان اقتضاء العلاقة كونه منقولا مشهورا افتراء محض ليس فى كتب المشهورة شائبة من ذلك ومانقل من التلويح انما يدل على ان وجود العلاقة معتبر فى المنقول وعدم وجوده معتبر فى المرتجل واما ان وجوده يستلزم كونه منقولا فلا كيف ولو كان مجرد العلاقة كافيا فى النقل لزم ان يكون اللفظ المستعمل فى المعنى المجازى منقولا لتحقق العلاقة فيه كما لا يخفى تامل فى هذا المقام فانه قد خبط فيه

اولوا الافهام قوله وقد يجاب بان اعتبار العلاقة آه اى قد يجاب عن الاعتراض
المذكور بان تأخير الوضع الثانى معتبر فى المنقول على ما هو مقتضى النقل
ومجرد اعتبار العلاقة لا يقتضى ان يكون الوضع الثانى متأخرا عن الوضع
الاول حتى يكون لفظ الكلام مجازا فى اللفظى بجواز ان يعتبر الواضع
العلاقة بين المعنيين ويضع لهما معا لفظا واحدا فيكون مشتركا لا منقولا
كما لا يخفى قوله وفيه ان اثبات عدم ترتب الوضع آه يعنى فى الجواب
المذكور نظر لان المعترض لما كان مانعا لثبوت الاشتراك الذى ادعاه الشارح
بقوله ان كلام الله اسم مشترك آه كان المجيب بقوله وقد يجاب مثبتا للاشتراك
فلا بد له من اثبات عدم ترتب الوضعين وان الوضع الثانى غير متأخر عن
الوضع الاول لكن اثبات ذلك مشكل دونه خرط القتاد ولا ضرورة
فى التزامه لوجود الجواب الذى لا تكلف فيه وبما حررنا لك اندفع ما قال
الفاضل المحشى ان المجيب مانع لعدم تحقق الاشتراك فيكفيه الجواز ولا
حاجة الى التزام اثباته تأمل قوله يرد عليه ان كلام آه يعنى ان اراد بقوله
اسم للفظ م والمعنى انه اسم لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون
ما قرأناه بل ما نزل على النبى عليه السلام كلاما ضرورة انه ليس ذلك
الشخص فان الاعراض يتشخص بتشخص المحل وانه بط للقطع بان
ما نقرأه هو القرآن المنزل على النبى عليه السلام المتحدى به باقصر سورة
حتى يكفر منكر كونه كلام الله تعالى وان اراد به انه اسم لنوع القائم بذاته اعنى
الالفاظ المخصوصة مع قطع النظر عن خصوصية المحل يلزم ان يكون
اطلاقه على الشخص القائم بذاته تعالى من حيث خصوصيته وشخصيته
مجازا لكونه استعمال اللفظ فى غير ما وضع له اذ لم يوضع اللفظ لذلك الشخص
بخصوصه فيصح نفى كلام الله عن الشخص القائم بذاته حقيقة كما يصح
ان يقال زيد ليس باسد وهو ظ البطلان وانما قيد بخصوصه لان اطلاق
العام على الخاص لا بخصوصه بل باعتبار عمومه وكونه فردا من افراده
حقيقة لانه استعمال اللفظ فى ما وضع له على ما بين فى شرح التلخيص

اسم للفظ والمعنى الخ يفهم من
شرح المواقف ان مراد ذلك
المحقق من المعنى ههنا ما فهمه
الاصحاب من المعنى القديم المدلول
عليه بالنظم المؤلف عقلا بان يوضع
لفظ القرآن للقدر المشترك بين
المعنى واللفظ القديمين القائمين
بذاته تعالى اولكل منهما وفيه انه بعد
ما صار اللفظ صفة قديمة له تعالى
لا حاجة الى كون المعنى المذكور
صفة قديمة له تعالى ولا الى
الاستشهاد بكلام الاخطل ولا
يمكن حمل المعنى على معانى القرآن
ومدلولات الوضعية لان تلك
المعانى ان كانت معانى باعتبار
وجودها الخارجى فاكثرها جواهر
مثل السماء والارض وان كانت
معانى باعتبار وجودها العلمى فهى
صورة علمية وعلى التقديرين
فلا يكون صفة حقيقية قائمة بذاته
ويفهم من كلام هذا المحشى فيما
بعد ان مراده معنى لفظ القرآن
فيكون من عطف التفسير فتأمل
كانبوى

وفيه

وفيه بحث لانه ان اراد بصحة النفى نفى صدق النوع عليه فلزومه مم اذ لا يصح سلب النوع عن فرده وان اراد انه يصح نفى كون لفظ القرأن موضوعا بازائه بخصوصه فالملازمة مسلمة و بطلان اللازم مم وان اراد انه موضوع بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات الشخصية القائمة بذاته وذوات القراء يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث الجزئيات القائمة بذوات القرأ ضرورة وجودها فيما بعد مالم تكن وحدوث محالها ايضا مع انه لا نقول بحدوثه اصلا بل نقول ان كل واحد من اللفظ والمعنى الموضوع لفظ القرأن له قديم حيث قال القرأن اسم للفظ والمعنى وهو قديم انما الحدوث للقرأة العارضة له ولاشك انه على هذا التقدير يلزم ان يكون اللفظ الذى وضع لفظ القرأن له حادثا ضرورة ان الالفاظ القائمة باذهان القراء حادثة سواء اعتبرت مع الترتيب او بدونها نعم انها مماثلة للالفاظ القديمة القائمة بذاته تعالى و بهذا ظهر فساد ماقال الفاضل الجلى من انه لا استحالة فى وصف نوع كلام الله تعالى بالحدوث فان له افرادا متعددة بعضها قديمة وهو الشخص القائم بذاته تعالى و بعضا حادثة وهو الاشخاص القائمة بذوات المخلوقات فلا اشكال اصلا على ان هذه الاشخاص على هذا التقدير ليست افرادا له بل المعانى التى وضعت لكل واحد منها بالوضع العام قوله ولا مخلص الا بان يجعل آه اى لا مخلص عن هذا الاعتراض الا بان يجعل لفظ الكلام مشتركا بين الشخص القائم بذاته تعالى و بين النوع فح لا يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا ولا يكون كلامه تعالى متصفا بالحدوث لعدم حدوث النوع ضرورة تحققه فى ضمن الفرد القديم القائم بذاته تعالى ازلا وابدا انما الحادث الجزئيات المتشخصة بتشخصات المحال الحادثة نقل عنه بل لا مخلص عنه الا بان يجعل مشتركا بين ذلك النوع والفردين الخاصين والا لزم ان يكون النظم المؤلف المعجز المنزل على النبى عليه السلام كلام الله تعالى مجازا وليس كذلك كما عرفت وفيه انه بقى لزوم ان يكون اطلاق الكلام على

وان اراد به انه اسم للنوع الخ لعله اراد النوع الاعتبارى بان يوضع لفظ القرآن بازاء مايطلق عليه اللفظ القائم بذاته تعالى او بذات الخلق مشابها له لا النوع الحقيقى المنطقى والا فيلزم المماثلة بين صفات الخالق والمخلوق ولا يصلح المجانسة فضلا عن المماثلة كما لا يخفى لكن اذا انتفت المماثلة الحقيقية اعنى الاتحاد فى الحقيقة النوعية يلزم وقوع ذلك المحقق فيما هرب من لزوم عدم كون مابين الدفتين كلام الله حقيقة وان ادعى الاشتراك كما ادعى الشارح فلا وجه للعدول عنه فتأمل كلنبوى

وفيه بحث الخ هذا البحث وارد عليه غير مندفع عنه لكنه لا يجدى لذلك المحقق الثانى لحدوث ماهو كلام الله تعالى حقيقة ولعله لهذا لم يلتفت اليه المولى الخيالى فقوله ولا مخلص الخ بمعنى لا مخلص لذلك المحقق على وجه يرتضيه كما لا يخفى

كلنبوى

ما يقرأه كل واحد منا بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه وذلك بط بالاجماع وايضا يلزم ان يوصف كلام الله تعالى بالحدوث حقيقة بحدوث النظم المنزل على النبي عليه السلام قال بعض الفضلا فالمخلص اختيار الشق الاول ومايقرأه كل واحد منا كان بالذات هو مايقوم بذاته تعالى وان كان تغايره باعتبار تعلق قرأتنا به وفيه تأمل قوله يشكل الفرق بقيام آه وكذلك يلزم ان لايكون التحدي مع كلام الله تعالى ضرورة ان مدار البلاغة على امور تقتضي ترتب الاجزاء من التقديم والتأخير واجيب بان غرضه لبس نفي الترتب مطلقا بل الترتب الزماني الذي يقتضي وجود بعض الحروف عدم الاخر كيف وان الحروف بدون الهيئة والترتب الوضعي لاتكون كلمات ولا الكلمات كلاما ووجود الالفاظ المترتبة وضعا وان كان مستحيلا في حقنا بطريق جري العادة لعدم مساعدة الالات لكنه ليس كذلك في حقه تعالى بل وجودها مجتمعة من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع الاجتماع من مقتضيات ذواتها وفيه بحث اذ القول بالترتب الوضعي بين الحروف القائمة بذاته تعالى غير معقول لانه انما يتصور في الجسمانية دون المجردات والالزم انقسامها الايرى ان الصورة القائمة بالنفس الناطقة ليس فيها ترتب وضعي وقد يقال في الجواب ان انتفاء الترتب الزماني والوضعي لايستلزم انتفاء الترتب مطلقا حتى يلزم عدم الفرق لجواز ان يكون هناك ترتيب وتأليف يتحقق به الفرق وعدم الشعور به لاينافي وجوده في نفس الامر اقول يرد على الجوابين انه يلزم ان لايكون الكلام المنزل على النبي عليه السلام ومايقرأ كل واحد منا كلام الله لان الكلام على هذا هو الالفاظ القائمة بذاته تعالى بالترتب الوضعي او الترتب الذي لاشعور به وهو غير متحقق فينا اذ لاترتب هنا سوى الترتب الزماني وقيل في الجواب ان ذلك الذاهب اعترف بعدم الفرق مطلقا فان حاصل تحقيقه ان كلام الله تعالى صفة حقيقية بسيطة كسائر صفاته الكمالية وانما التعدد والتمايز بحسب التعلقات والاعتبارات فلايرد عليه ماذكر اقول فيه بحث اذ لااشعار في عبارته بان كلامه صفة حقيقية

الايرى ان الخ فيه بحث لان المحققين ذهبوا الى ان اجزاء الماهية كالجسم والحيوان والناطق للانسان مع كونها مختلفة الحقايق هي موجودة في الخارج بوجود واحد وهو وجود الكل اعني الانسان واذا اريد تحديده يجب تقديم الجنس على الفصل ولو لم يكن لها ترتب وضعي في ذلك الانسان لما وجب ذلك التقديم عند قصد التحديد تأمل اذ لاترتب ههنا سوى الزمان الخ اقول هذا ظاهر الفساد بل ههنا وضعي وزماني اذ لو كفى مجرد الترتيب الزماني لكان ملع قرأنا كلمع كما لايخفى كلنبوى

والحق ههنا مع المحقق الدواني من ان كلام الله تعالى مشترك بين مبدأ التكلم الذي هو صفة شخصية قديمة بمنزلة الملكة فينا وبين اثره الذي هو الالفاظ المرتبة الدالة على المعاني المترتبة ذلك الالفاظ كليات موجودة في علم الله تعالى وحيث كانت مترتبة لابمدخلية احد من المخلوقات بل بمجرد ذلك المبدأ امتاز القرآن

بسيطة

بسيطة كيف وكون الالفاظ القائمة بذاته تعالى راجعة الى صفة حقيقية بسيطة مما لا يعقل ولا يتصور صحته قوله لم يرد به اى لم يرد بالاخراج المعنى الاضافى الذى هو تعلق بين المخرج والمخرج اذ لا معنى لكونه صفة ازلية اذ هو نسبة بينهما لا يتحقق الا بتحققهما فيكون حادثا البتة لحدوث المخرج بل اراد الصفة الحقيقية التى هى مبدأ لهذه الاضافة وعلة لها وكذا فى سائر العبارات من الايجاد والاحداث والابداع والاختراع والاحياء والاماتة والخلق والتخليق والترزيق الى غير ذلك فى انه ليس المراد معانيها التى هى الاضافات بل مبدؤها قوله يرد عليه انه يجوز آه يعنى لا نم انه لو كان التكوين حادثا يلزم ان يكون الصانع محلا للحوادث انما يلزم لو كانت قائمة بذاته تعالى لم لا يجوز ان يقوم بغيره تعالى كما ذهب ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم به فان رد هذا المنع ودفعه لما سيجئ فى الوجه الرابع من انه يلزم ان يكون كل جسم مكونا لنفسه اذ لا معنى للمكون الا من قام به التكوين اتحد الدليلان اعنى الاول والرابع وهو ظ قوله وجوابه آه حاصله ان اتمام هذا الدليل واندفاع المنع المذكور مبنى على امتناع قيام صفة الشئ بغيره بخلاف الوجه الرابع فانه لم يلتفت فيه الى هذه المقدمات فاندفع المنع المذكور ولم يتحد الدليلان قوله يرد عليه آه حاصله ان اراد بالجواز الجواز الشرعى فالملازمة ممنوعة لان الجواز الشرعى موقوف على عدم ايهام ما لا يليق بكبريائه كما هو رأى المعتزلة والقاضى وعلى اذن الشارع كما هو رأى الاصحاب وكلاهما مفقودان فى مشتقات الاعراض المقدورة له تعالى وان اراد الجواز العقلى فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم مم لا بد لاثباته من دليل ويمكن الجواب بان المراد الجواز بحسب اللغة على ما ذكره المحشى فيما سبق ولا شك انه لا يصح اطلاق الاسود لغة على القادر على السواد فانه لا يقال للرجل الذى يقدر على صبغ السواد والحمرة انه اسود واحمر مع انه يصدق عليه انه قادر عليهما قوله يرد عليه منع مشهور آه يعنى انا لا نم انه لو كان التكوين حادثا لكان اما مكونا بتكوين اخر او بدون التكوين لم لا يجوز ان يكون مكونا بتكوين الذى هو نفس ذلك

من ديوان الحافظ المرتب الاجناد فى علم الله تعالى ايضا لان ترتيبها وحيث بواسطة ملكة الحافظ وكل بعبارات كلمات كان ما يفسر تعالى كانت قرآنا ومعنى كونه تعالى واحد من قرآنا انه متصف بكل من متكلما انه لا شئ سوى ان الكلامين ولا نتوجه شئ عليه تلك الالفاظ موجودات ان القرآن لا خارجية فلا يوصف الموجود قديم لان القديم قسم الازلية الخارجى وان وصفت بها القرآنه ويمكن دفعه بان توصيف فى نفسه بالقدم باعتبار مبدائه وانه ازلى وبان القديم بمعنى الازلى ويؤيده ما وقع فى عبارة بعض المشايخ من انه تعالى متكلم بكلام ازلى فاعلم ذا كلنبوى

التكوين فلا يلزم التسلسل ولا وجود التكوين بلا تكوين ويرد عليه انه
لا معنى لكون تكوين التكوين عينه اذ لا معنى لكون التأثير عين الاثر واجيب
بان المراد بكون تكوين التكوين عينه انه ليس فى الخارج الا المكون والتكوين
واما تكوينه فامر يعتبره العقل وليس له تحقق فى الخارج ممتازا عنه بحسب
الوجود الخارجي فلا يحتاج الى تكوين آخر لا بمعنى ان تكوين التكوين
نفسه بحسب المفهوم حتى يرد كون التأثير عين الاثر وهذا هو المراد بقوله
وقد اشرنا الى ماله وما عليه اى وقد اشرنا الى ماينفعه ومايضره قوله
ويمكن ان يقال نفس التكوين آه يعنى لانم انه لو كان التكوين حادثا لاحتاج
الى تكوين آخر او حدث بغير التكوين لم لا يجوز ان يكون نفس التكوين من
حيث اتصاف البارى تعالى به وقيامه به تعالى متعلقا اولا بوجود نفسه ثم
بوجود سائر المحدثات ولا استحالة فى سبق ذات الشئ مع قطع النظر عن
الوجود على وجوده سبقا ذاتيا وان كان مقارنا له بالزمان فان وجود الصفات
والاعراض انما هى لقيامها بمحالها على ماقالوا من ان المحل مقوم
لها وان وجودها فى نفسها هو وجودها فى الموضوع ولهذا يمتنع
الانتقال عنها فيكون الصفات من حيث قيامها بالواجب مقدما بالذات
على وجودها وان كانت مقارنا له فى الزمان فيجوز ان يكون التكوين من
حيث قيامه بذات الواجب تعالى متعلقا بوجود نفسه مقدما عليه
بالذات مقارنا له بالزمان ولا استحالة فى ذلك كما لا يخفى قال المحشى المدقق
فيه انه اذا كان متعلق التكوين وجوده يكون المكون هو الوجود فان
كان الوجود مكونا يكون الموجود وهو نفس التكوين ايضا مكونا ومتعلقا
للتكوين فالتكوين المتعلق بنفس التكوين ان كان عينه يلزم سبق الشئ
على نفسه وهو مح وايضا لو كان وجود التكوين متعلقا لنفسه يكون وجوده
لذاته فيكون واجبا وهو مناف لقيامه بذات البارى تعالى انتهى كلامه
ولا يخفى عليك انه كلام منشأه قلة التدبر وسوء الفهم فان اللازم هو
ان يكون التكوين القائم بذات البارى بحسب الذات مقدما على وجوده

قوله كيف وكون الالفاظ الخ اقول انما يتصور معنيه لو كانت تلك الالفاظ متباينة ومتغايرة بالذات واما اذا كانت متغايرة بالاعتبار كما قال هذا المجيب فلا بل الحق انه اقرب بما ذكره جمهور الاشاعرة من رجوع معانى القرآن الى صفة مشخصة قديمة فان تلك المعانى ان كانت راجعة اليها باعتبار وجودها الخارجي من جانبها مقولات الجواهر والاعراض القائمة بالممكنات ولا معنى لرجوع شئ منها الى الصفة القديمة وان كانت راجعة اليها باعتبار وجودها العلمى الازلى فهى بهذا الاعتبار موجودات علمية لا خارجية فكيف يكون راجعا اليها متحدة معها بالذات بخلاف رجوع الالفاظ الى اللفظ الواحد كما لا يخفى كلنبوى

تقدما

تقدما ذاتيا وهو لايستلزم تقدم الشئ على نفسه لان المقدم هونفس
التكوين والمؤخر هو التكوين من حيث الوجود وكذا اللازم اقتضاء
التكوين بشرط قيامه بالواجب ومد خلية ذاته فيه لوجوده وهو لايستلزم
كونه واجبا لذاته والا انسد باب اثبات الصانع تامل فانه كلام لاشبهة فيه
نعم يرد عليه انه انما يتم لوتم ان قيام العرض مقدم على وجوده بالذات
وعلة له لكن السيد السند قدس سره رد عليه فى شرح المواقف وقال انه
ليس بشئ اذ يصح ان يقال وجد السواد فى نفسه فقام بالجسم وللفاضل
المحشى بحث بالترديد يظهر جوابه مما قررناه لك باختيار الشق الثانى
بادنى تامل فلا نصرح مخافة الاطناب فان قيل اذا كان التكوين قائما
بذاته تعالى يكون قديما لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى فهذا المنع
لايضر قلت هذا رجوع الى الدليل الاول ولاشك فى تماميته انما الكلام
فى تمامية الدليل الثالث هذا غاية تنقيح الكلام وجدته بعون الملك العلام
قوله فاحفظه فانه ينفعك فى مواضع شتى مثل الدليل الذى اورد فى قدم
الارادة والقدرة بانهما لووجدتا فاما بارادة وقدرة آخر فيلزم التسلسل
او بدونهما فيلزم الايجاب ولا يخفى جريان المنع المذكور تامل قوله
كانه اراد ماعداه يعنى اراد بالادلة الادلة الثلثة سوى الدليل الثانى فيكون
الكلام على الحقيقة اواراد الجميع و بنى الامر على تغليب الاكثر على الاقل
فيكون الكلام على المجاز اما ابتناء ماسوى الثانى فلانه لولم يكن صفة
حقيقية بل امرا اعتباريا لايلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل قيام المتجدد
وهو جائز ككونه قبل كل شئ و بعده ولا التسلسل ولا استغناء الحادث
عن التكوين لان اللزوم فرع كونه حادثا وهو فرع كونه موجودا واما عدم
ابتناء الدليل الثانى فان مبناه لزوم الكذب او المجاز فى خبره تعالى
ولا اختصاص بكونه حادثا بل يعم الحادث والمتجدد كما لايخفى وقال بعض
الافاضل الظ ان الدليل الثانى ايضا مبنى على كونه صفة حقيقية اذ لوكان
من الاضافات اتجه ان يقال انه يجب العدول الى المجاز لتعذر الحقيقة

اذ لو حمل على الحقيقة لزم اما قدم المكونات او تحقق الاضافة بدون احد
المتضايفين وكلا الامرين محال قوله ويخطر بالبال ان التكوين
هو المعنى الذى آه يعنى يخطر بالبال ان التكوين مغاير للقدرة والارادة
لانا نجد بالضرورة فى الفاعل عند تصوره بهذه الحيثية معنى به يمتاز عن
غير الفاعل ويرتبط بتوسطه بالمفعول بحيث يصح ان يقال ان هذا فاعل
وذلك مفعول ولا شك ان هذا المعنى متحقق فى ذاته وان لم يوجد المفعول
فلا يكون عينه مثلا نجد فى الضارب حين تصوره بحيثية كونه ضاربا معنى به
يمتاز عن غير الضارب ويرتبط بتوسطه بالضرب بحيث يصح ان يقال
ان الضرب اثره وان لم يتحقق منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى عين
الضرب الذى هو اثره وهو مغاير للقدرة والارادة ايضا لان هذا المعنى
متحقق فى الفاعل الموجب عند الحكماء بالنسبة الى آثاره الصادرة عنه
بطريق الايجاب مع عدم تحقق القدرة والارادة بل نقول ذلك المعنى متحقق
فى ذات الواجب تعالى بالنسبة الى الصفات الصادرة عنه بطريق
الايجاب كالقدرة والارادة فيكون مقدما عليهما بالذات فكيف لا يكون
صفة مغايرة لهما وبما ذكرنا اندفع ما قال المحشى المدقق من ان فى هذا الكلام
اعترافا بان صفاته تعالى موجودة بالاختيار وهذا مشكل لاسيما فى القدرة
والارادة بل فى العلم ايضا لانه انما يلزم ذلك لو كان استنادها اليه بتوسط
القدرة والارادة وليس كذلك بل الى الذات المتصف بالتكوين والايجاد
بطريق الايجاب ولا اشكال فيه بل هذا مما اتفق عليه المتأخرون واستحسنوه
فان قيل اذا كان ذلك المعنى موجودا فى الواجب بالنسبة الى القدرة والارادة
بل الى سائر الصفات يكون بالنسبة الى نفسه ايضا فيحتاج الى معنى اخر
يرتبط به ويمتاز عن غيره ويتسلسل او يلزم تحقق الفاعل بدون ذلك
المعنى قلت ذلك المعنى صادر عنه تعالى بتوسط نفس ذلك المعنى
ولا يحتاج الى معنى آخر كما مر فى الحاشية السابقة فتأمل نقل عنه واما انه موجود
ام لا فهو بحث آخر على ان طريق وجود سائر الصفات ان استقام يوصل

الى انه موجود ايضا انتهى كلامه يعنى ان الحق ههنا هو اثبات المعنى المغاير لسائر الصفات واما انه موجود او انه امر اعتبارى يعتبره العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس فى الخارج امر زائد عليهما فهو بحث آخر على انه لو تم طريق اثبات وجود الصفات وزيادتها من انه تعالى عالم وقادر ومريد ولا معنى لهما الا من اتصف بالعلم والقدرة والارادة اوصل ذلك الطريق بعينه الى اثبات وجود التكوين وزيادته على الذات بان يقال انه تعالى خالق كل شئ ولامعنى للخالق الا من اتصف بالخلق فلابد ان يكون امرا موجودا زائدا على ذاته تعالى كسائر الصفات وبما ذكرنا اندفع ماقيل ان مابه الامتياز والارتباط نفس الذات وعلى تقدير التسليم كونه امرا زائدا على الذات سوى القدرة والارادة يجوز ان يكون امرا اعتباريا ودعوى وجوب كون مابه الامتياز والارتباط امرا خارجا غير مسموع مالم يقم عليه برهان وشهادة الوجدان فى امثال هذه المباحث غير معقول ووجه الاندفاع ظ لاسترة فيه قوله اولكون آه يعنى ان تكوينه لكل جزء من اجزاء العالم قديم والمكون حادث لكون التعلق الازلى بوجوده فى وقت مخصوص فيتوقف على وجود ذلك الوقت فيكون حادثا مثلا تعلق التكوين بوجود زيد فى الازل فى وقت كون الشمس فى الاسد فيتوقف على تحقق ذلك الوقت فيكون حادثا وان كان التكوين متعلقا به فى الازل قوله وهذا هو الانسب بالمتن لايظهر وجه الانسبية فانه يحتمل ان يكون معنى عبارة المص هو تكوينه الذى يتعلق بالعالم وبكل جزء من اجزائه فى وقت وجوده فح يكون اشارة الى ان تعلقاته حادثة على حسب تجدد الاوقات ويحتمل ان يكون معناه هو تكوينه الذى تعلق فى الازل بوجود العالم وبكل جزء من اجزائه فى وقت وجوده فح يكون تعلقاته قديمة ويكون حدوث المكونات بحدوث اوقات وجودها اللهم الا ان يقال ان الظ على الاحتمال الاول ان يقول هو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه عند تعلقه به فعدم تعرضه للتعلق وتعرضه للوقت يرجح

الاحتمال الثاني قوله وحاصله منع الملازمة اه اى لا نم انه لو قدم التكوين قدم المكونات كيف والقول بتعلق وجود المكونات بالتكوين قول بحدوثها اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بايجاد شئ آخر وماقاله الفاضل المحشي من انه لا يتصور منع الملازمة فان التكوين نسبة متأخرة عن المكون عند القائلين بحدوث التكون كما ان الضرب متأخرة عن المضروب فلو كان التكوين قديما يلزم قدم المكون لان قدم النسبة يستلزم قدم المنتسبين كما ان قدم الضرب يستلزم قدم المضروب فهو خبط محض اذ لا معنى لتأخير التكوين عن المكون كيف والشارح حقق فيما بعد على مذهب القائلين بكون التكوين اضافة انه عبارة عن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور فى وقت وجوده ولاشك ان ذلك التعلق مقدم على وجود المقدور ولعل ذلك الخبط وقع من تشبيههم التكوين بالضرب وهو ليس الا فى مجرد كونه من قبيل الاضافات لا فى كونه متأخرا عن المكون مثل الضرب عن المضروب على ما صرح به بعض الافاضل فى حل قوله ولما استدل القائلون اه قوله وقد يتوهم آه يعنى قد يتوهم ان قوله وما يقال ليس جوابا عن استدلال القائلين بل اعتراض على قوله ان تعلق فاما ان يستلزم اه وحاصله ان ترديد التعلق بين استلزامه القديم او الحدوث قبيح غير محتمل لان تعلق وجود شئ الشئ يستلزم احتياج الاول الى الثانى فى الوجود فيستلزم الحدوث البتة اذ لا معنى للحدوث الا الاحتياج الى الغير فى الوجود قوله وليس بشئ اه يعنى ما يتوهم فى توجيه ما يقال ليس بشئ لان امثال هذا الترديد شايعة كثيرة الوقوع فى كتب القوم والغرض منه توسيع الدائرة واحاطة الاحتمالات العقلية بحيث لا يبقى للخصم مجال للكلام الا يرى انه قد ردد المردد وجود العالم بين التعلق بذاته او بصفة من صفاته وبين عدم التعلق مع ان عدم التعلق مما لا معنى له اذ لا يمكن ترجح احد طرفى الممكن بلا مرجح وقد سلم المعترض ايضا صحة هذا الترديد حيث

لم يعترض

لم يعترض عليه تأمل قوله على انه يجوز ان يكون الجواب اه يعنى
يجوز ان يكون الجواب الزاميا لاسكات الخصم و يكون الترديد مبنيا على ما هو
مسلم عنده وان كانت فاسدة فى نفس الامر فان الخصم القائل بحدوث
التكوين يقول ان لا احتياج لا يستلزم الحدوث بل قد يكون الشئ مع
احتياجه قديما حيث قال لو قدم التكوين لزم قدم المكونات مع احتياجها
الى التكوين قال الفاضل المحشى فى توجيه العلاوة اى يكون الجواب الذى
فيه الترديد المذكور جوابا الزاميا فلا يلزم ان يكون الترديد قبيحا فان للمجيب
ح ان يذهب الى جميع الاحتمالات العقلية الباطلة حتى يحصل الالزام
انتهى كلامه ولا يخفى عليك فساد هذا التوجيه اذ هو عين ماذكره بقوله
وليس بشئ لشيوع نظائره توسيعا للدائرة فلا معنى للعلاوة قوله
ومن اجل ان المراد اه يعنى ومن اجل ان المراد بالحادث ما يكون مسبوقا
بالعدم ومخرجا من العدم الى الوجود وبالقديم خلافه يقال ان التنصيص
على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى رد من زعم قدم العالم ببعض
اجزائه كالهيولى والصورة لانه اذا كان معنى الحادث ماذكر يكون
معنى التكوين الذى هو نفس الاحداث الاخراج من العدم الى الوجود
فيكون رداعلى من زعم ان بعض اجزائه غير مخرجة من العدم بخلاف
ما اذا كان معناه المحتاج الى الغير فى الوجود فانه يكون معنى التكوين
الاحتياج الى الغير فى الوجود فلا يحصل الرد على ذلك الزاعم لانه ايضا
يقول بالحدوث بهذا المعنى وبما حررنا لك اندفع ما قال بعض الافاضل
ان بمجرد ان الحادث عندنا ما لوجوده بداية لا يوجب اضافة التكوين
الى كل جزء من اجزاء العالم ردا على من زعم قدم شئ من اجزائه ما لم يثبت
ان اضافة التكوين يوجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود ووجه
الاندفاع ظ وفسر ذلك البعض قوله ومن ههنا بقوله اى من اثبات
اختيار الصانع كذلك ولا يخفى انه يأبى عنه قول الشارح فيما بعد والافهم
انما يقولون بقدمهما بمعنى عدم المسبوقية اه كما لا يخفى على اولى الافهام

قوله جعله بعضهم من تتمة الجواب اه يعني ان الشارح جعل قوله وهو غير المكون كلاما مستقلا بيانا للمسئلة التي اختلف فيها الماتريدية والاشعرية حيث ذهب الماتريدية الى انه غير المكون والاشعرية الى انه عينه وحمل الغير على ما يقابل العين بحسب المفهوم لان الدلائل المقررة في اثبات هذا المطلب انما تثبت المغايرة بحسب المفهوم لا التحقق وجعل بعض الشراح هذا الكلام من تتمة جواب الشبهة التي اوردها القائلون بحدوث التكوين وحمل الغير المذكور فيه على الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه في الوجود او الحيز وقال في تقرير الجواب انه لا يلزم من قدم التكوين قدم المكون لان تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه يتعلق في وقت وجوده وهو غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين لان التكوين ثابت في الازل بدون المكون ضرورة ان تعلقه بالمكونات فيما لا يزال وقت وجودها وكذا المكون منفك عنه في الحيز فلا يكون التكوين اضافة كالضرب حتى يلزم ما ذكر بل صفة حقيقية ذات اضافة والا اي وان كان اضافة لم يكن غير الامتناع انفكاكه حين كونه اضافة عن المكون ضرورة ان النسبة لا تحقق بدون المنتسبين قوله ولبس بشئ اه اي ما جعله بعض الشراح ليس بشئ لان صحة الانفكاك من جانب التكوين غير مسلمة عند الخصم لان التكوين عنده اضافة لا يتحقق بدون المكون وصحة الانفكاك في جانب المكون لا يفيد في اثبات كونه صفة حقيقية حتى لا يلزم من قدمه قدم المكونات لانها موجودة حال كونه اضافة فان المكون حال بقائه موجود بدون التكوين فلا يتم الجواب عن الشبهة المذكورة ويخطر بالبال ان الجواب المذكور غير موقوف على ان يكون صحة الانفكاك في جانب التكوين مسلمة عند الخصم القائل بحدوثه لان الشبهة المذكورة كانت واردة على مذهب القائلين بقدم التكوين فيكفيها الجواب على مذهبهم كيف وحاصل الجواب منع الملازمة اي لا نم انه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات لان التكوين غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما عندنا فلا يكون اضافة

كالضرب

كالضرب ولاشك انه لامعنى ح لان يقال انا لا نم صحة الانفكاك بينهما
يدل على ماقلنا تفسير المص قوله وهو غير المكون بقوله عندنا دلالة
لايشوبها ريبة على انه لوكان صحة الجواب موقوفا على تسليم الخصم لم يتم
الجواب المذكور بقوله وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لوقت
وجوده ايضا لان الخصم لايسلم كون التكوين صفة تتعلق بالمكونات
فى وقت وجودها بل عنده نفس التعلق قوله على ان عدم الغيرية
لايكفيه اه منع للملازمة التى ذكرها ذلك البعض بقوله والالما كان غيرا يعنى
لا نم انه لوكان اضافة لم يكن غيرا لان كونه اضافة انما يستلزم اللزوم
وعدم الانفكاك من جانب واحد وهو لا يستلزم عدم الغيرية اذ لايكفيه
اللزوم من جانب واحد كالعرض الجزئى مع المحل الجزئى والصفة المحدثة
مع الذات فان اللزوم من جانب العرض والصفة متحققة مع انهما مغايران
للمحل والذات ولا يخفى ان هذا المنع لايضر اذ لايكفى فى الجواب ان
يقال وهو غيره لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين عندنا فلا يكون اضافة
عندنا كالضرب والا لامتنع انفكاكه ح عن المكون من غير ذكر نفى
الغيرية فى البين قوله والصفة المحدثة مع الذات اراد به الصفات
المتجددة لذاته تعالى من كونه قبل شئ وبعده وخالقا ورازقا ومحييا
ومميتا الى غير ذلك من الاضافات فلا يرد ماقال الفاضل الجلى ان الصفات
المحدثة داخلة فى العرض فذكرها مستدرك قال فى شرح المواقف
من الصفات ماهى غير الذات كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا
ونحوهما قوله قيل عليه ان التكوين اه قائله من جعل قوله وهو
غير المكون من تتمة الجواب باحثا على توجيه الشارح وحاصله ان الدليل
لايثبت المدعى لان المدعى اثبات مغايرة التكوين الذى هو مبدأ الفعل
للمكون على مايدل عليه عندنا فان التكوين عند المص ومن يوافقه
مبدأ الفعل ولذا جعله صفة ازلية واللازم من الدليل هو تغاير الفعل الذى
هو اثره للمفعول قوله ولوسلم لم يكن غيرا اه يعنى لوسلم ان التكوين

نفس الفعل لامبدؤه فلايكون غيرا لامتناع انفكاكه عن المكون ضرورة
عدم تحقق الاضافة بدون المضافين ولوسلم غيريته بالمفعول يلزم ان
يكون مغايرا للفاعل ايضا لان الانفكاك من جانب واحد اعنى من جانب
الفاعل متحقق ههنا ايضا فيلزم ان يكون الصفة غير الذات وهو مخالف
لما تقرر عندهم من ان الصفات ليست غير الذات ولايخفى عليك ان التسليمين
غير وارد على الشارح اذ لم يحمل الغير على المصطلح بل على مايقابل
العين بحسب المفهوم كما يفصح عنه الدلائل الموردة فى اثبات الغيرية
وقوله وهذا كله تنبيه على كون اه وجعلهما ايرادا على تقدير ان يكون
قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب بحمل الغير على المصطلح على ماقاله
المحشى المدقق فليس بشئ لان هذا الدليل اعنى قوله لان الفعل يغاير
المفعول من الشارح وهو لم يجعل قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب
ولم يحمل الغير على المصطلح قوله وجوابه ان الكلام اه يعنى ان هذا
الاستدلال مبنى على مذهب الخصم القائل بان التكوين عين المكون
وانه اضافة والغرض منه الزامه وحاصله ان التكوين غير المكون لان
التكوين على مازعمت عين الفعل والفعل مغاير للمفعول بالضرورة قوله
ويمكن ان يراد اه اى يمكن ان يقال فى دفع الاعتراض المراد بالفعل ما به
الفعل ومبدؤه اما حقيقة عرفية فان الفعل والخلق والتخليق والاختراع
والاحداث والتكوين وان كان يدل على المعنى الاضافى لكن المراد
فى اصطلاحهم مبدؤه على مامر واما مجازا بذكر اللازم وارادة الملزوم
ويكون قوله كالضرب تنظيرا لاتمثيلا حتى يردان الضرب ليس مبدأ الفعل
بل نفس الفعل فلايكون موافقا للممثل له قوله وقد عرفت انفا
لعل هذا الجواب من المحشى مبنى على تقدير تسليم ان يكون المراد بالغير
المصطلح نقل عنه فان قوله ليس بشئ لان صحة الانفكاك اه جواب
صريح عن التسليم الاول وفى قوله والصفة المحدثة مع الذات اشارة
الى الجواب عن التسليم الثانى يعنى ان الفعل بمعنى الاضافة حادث

ولا محذور فى مغايرة الصفة المحدثة مع الذات انتهى كلامه والاظهر
ان يقول فان قوله على ان عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب واحد
صريح عن التسليم الاول واراد بقوله حادثة متجددة لان الفعل بمعنى
الاضافة امر اعتبارى لاوجود له فى الخارج وكذا فى الصفة المحدثة لعدم
الصفة المحدثة لذاته تعالى والازم كونه محلا للحوادث بل له صفات متجددة
ككونه قبل كل شئ وبعده ومحييا ومميتا ورازقا وخالقا والى غير ذلك
من الاضافات والاعتبارات قوله اذ الاحتياج اليه يعنى ان احتياج
المكون الى الصانع انما هو فى التكوين والايجاد فاذا كان الايجاد عين ذاته
يكون المكون محتاجا فى وجوده الى ذاته اذ لو احتاج الى موجد غيره يكون
الايجاد صفة لذلك الغير فلا يكون عين المكون وهذا خلف فيكون
مستغنيا عنه وقديما لاقتضاء ذاته وجوده قيل تفسير التكوين بالايجاد
اشارة الى ان المراد بالتكوين الاضافة لا مبدؤها فيكون هذا الكلام
الزاميا ايضا قوله القدم اما اللغوى اه يعنى ان اقدم اما ماخوذ من
القدم اللغوى وهو بمعنى الزمان الطويل المعبر عنه بالفارسية پيش
بودن فالمعنى انه ادوم من العالم واسبق منه بالزمان بمعنى انه مضى عليه
زمان طويل لم يمض على العالم ضرورة انه حادث وهذا على تقدير
ان لا يلاحظ لزوم قدم العالم واما من القدم الاصطلاحى بمعنى عدم
سبق العدم فالمعنى اقوى قدما واولى من العالم وهذا على تقدير ان يلاحظ
لزوم قدم العالم فان التكوين اذا كان نفسه يكون قديما الا انه لا يكون
قديما كالواجب لانه قديم بالتكوين لان وجوده به فلا بد ان يلاحظ المكون
بعنوان كونه عين التكوين فى حكم العقل بكونه قديما حتى لو غفل عن
هذه الملاحظة لا يحكم العقل بقدمه بخلاف الواجب تعالى فان ذاته
علة مقتضية لوجوده فلا حاجة فى الحكم بقدمه الى ملاحظة ذاته
بعنوان امر آخر لو غفل عنه لم يحكم بقدمه فيكون الواجب اشد واقوى
قدما عند العقل وهذا على طبق ما قال الحكماء ان الموجود الذى وجوده

قوله فيكون مستغنيا عنه وقديما الخ اقول القائل بان التكوين عين المكون قائل بان الوجود عين الموجود بان نفس الماهيات مجعولة وبعد ذلك لزوم القدم ممنوع بجواز ان يكون احدهما والتكوين حادثا بمنع كونا المكون عين الاخر نعم لو كان ماهية المكون ازلية ووجودها زائد عليه كما قال به جمهور المتكلمين والحكماء فعلى هذا التقدير ان يكون التكوين الموجب للوجود عين تلك الماهية الازلية لزوم قدم المكون ومستغنيا من الصانع وليس كذلك كما نبوه فتأمل

قوله فالمعنى انه ادوم الخ هذا المقام مما تحير فيه الاعلام ونحن نقول بالافاضة انعلام لا يخفى ان كون التكوين عين المكون لا ينافى ان يكون ذلك المكون تابعا للارادة

عينه اقوى موجوديته من الموجود الذى وجوده مقتضى ذاته اذلايمكن تصور الخلو عن الوجود فى الاول بخلاف الثانى وان كان الخلو عن الوجود فيهما محالا فى الخارج فتدبر ولاتلتفت الى ماقال الفاضل المحشى من ان كون الواجب اقوى قدما محل بحث قوله وذلك بحكم يعنى كون نظام العالم على الوجه الاوفق والاصلح دليلا على وجه كون صانعه قادرا مختارا حكيما يدعونه الاصحاب من الضرورى فانه اذا كان موجبا لم يكن على الوجه الاصلح بل على الوجه المتعين الذى لاوجه وراءه هذا لكن دعوى الضرورة فى محل المناقشة خصوصا اذا ادعى الخصم ان مبدأه لما كان كاملا من جميع الوجوه يكون اثره ايضا على الوجه الاكمل غير مسموع لانه لابد له من دليل قوله نعم يمكن المناقشة باحتمال الواسطة بان يقال نظام العالم على الوجه المذكور انما يدل على كون مؤثره عالما قادرا مختارا ولم يقتض ان يكون الواجب كذلك اذ يجوز ان يكون المؤثر وسطا مختارا صادرا عن الواجب بطريق الايجاب والجواب بان ماسوى الله حادث ولايمكن استناده الا بطريق الاختيار غير تام لانه مبنى على اثبات حدوث جميع ماسوى الله وهو لم يثبت جدا بل انما يثبت حدوث ماثبت وجوده من الممكنات واستدل عليه بعض الاكابر بان كل ماسوى الواجب تعالى ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثر وكل مفتقر محدث لان تاثير المؤثر فيه بالايجاد لايجوز ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجود فبقى ان يكون اما حال الحدوث اوحال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر وفيه انه لوتم لاستلزم اما القول بحدوث صفاته تعالى اوالقول بانها واجبة بالذات وكلا الامرين مشكل قوله يشير الى ان الرؤية آه اى يشير بتفسير الرؤية بالانكشاف الى ان الرؤية مصدر مبنى للمفعول بمعنى كونه تعالى مرئيا لان الانكشاف صفة المرئى والمصدر المبنى للفاعل اى كون الشخص رائيا صفة الرائى وانما حمل الشارح على الاول مع ان الثانى محتمل ايضا لتبادره منه من غير تقدير فى العبارة ولانه المتنازع فيه لان

الخصم

الواجب تعالى الابدى ان القائل
بالعينية قائل بتوقف وجود الممكنات
على ذات الواجب تعالى فحينئذ
تقول لو كان التكوين عين المكون
فاما ان لا يتوقف وجوده بالتكوين
الذى هو عينه على ارادة الواجب
تعالى اياه بان يستقل ذاته فى كونه
عين التكوين وموجودا فيلزم العلم
والاستغناء عن الصانع او يتوقف
على ارادة الواجب تعالى بان يكون
ذاته مشروطا بالارادة فى كونه
موجودا بالتكوين الذى هو عينه
فيلزم الامر الثانى اعنى ان لا يكون
للخالق تعلق بالعالم سوى انه اقدم
منه قادر عليه اذ له تعالى ان لا يريد
وجوده بالتكوين الذى هو عينه
فهو تعالى قادر عليه بذلك الطريق

الخصم انما يزيل المانع من جانب المرئى وان كان كل منهما لازما للاخر فعلى
هذا يكون قوله واثبات الشئ ايضاه صدرا مبنيا للمفعول اى كون الشئ
مثبتا لكن قوله فيما بعد ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هى المسماة بالرؤية
يدل على انه مصدر مبنى للفاعل ويمكن ان يقال تفسير الرؤية بالانكشاف
تفسير باللازم فلا حاجة الى التاويل ويكون موافقا لما فى شرح المقاصد
انا اذا عرفنا الشمس بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرنا وغمضنا
كان نوعا آخر من الادراك فوق الاول ثم اذا فتحنا العين كان نوعا آخر من
الادراك فوق الاولين سميناه بالرؤية قوله هذا هو الامكان الذهنى آه يعنى
عدم الحكم بامتناعها بعد التخلية هو الامكان المفسر بتجويز الذهن وفرضه
مع عدم المانع الشامل للممتنع الذى يكون العلم بامتناعه كسبيا اذ يصدق
عليه ان العقل بعد التخلية وعدم ملاحظة الدليل لا يحكم بامتناعه
وهو ليس محل النزاع لان الخصم قائل بامكان الرؤية بهذا المعنى فانه يقول ان
العقل بعد التخلية لا يحكم بامتناع الرؤية لكن بعد ملاحظة الدليل من كونه
تعالى مجردا عن المكان والجهة وعدم كونه جسما مكيفا بالعوارض التى هى
شرط الرؤية يحكم بامتناعه انما النزاع فى الامكان الذاتى المقابل للامتناع
المفسر بان لا يكون الوجود والعدم مقتضى الذات فالصواب ان يقول
ان العقل اذا خلى ونفسه يحكم بعدم امتناع رؤيته ويمكن ان يقال
ان الامكان الذهنى كاف فى هذا المقام وان غفل عنه السلف الكرام
لان العقل اذا لم يحكم بامتناعه بعد التخلية عملنا بالظواهر الدالة
على الوقوع ما لم يقم دليل على امتناعه اذ لا يمكن صرف الظواهر
ولا التوقف فيها بمجرد احتمال ان يظهر دليل عقلى على الامتناع اذ لو كفى
مجرد جواز ذلك فى الصرف والتوقف لوجب الصرف والتوقف فى جميع
الظواهر الواردة فى الاحكام الشرعية اذ يجوز ان يظهر دليل عقلى
على امتناعها فعلم ان عدم حكم العقل بالامتناع بعد التخلية كاف لنا
فى العمل بالظواهر ويؤيد ذلك ان القوم لم يتعرضوا لاثبات الامكان

سواء كان للكون قديما او حادثا
وبهذا البيان اندفع عن الشارح
والمولى الخيالى امور الاول ما اورده
قول احمد من ان قول الشارح
وقادر عليه غير صحيح لان العالم
حينئذ بنفسه وتحصيل الحاصل
ممتنع والممتنع ليس بمقدور والثانى
ما اورده على المولى الخيالى من ان
التوجيه الاول فى قوله اقدم من
القدم بالمعنى اللغوى المبنى حدوث
العالم غير صحيح لان قول الشارح
وان لا يكون للصانع الخ عطف
على قوله ان يكون المكون ممكنا
الخ وترتيبه على ما سبق لا يكون الا
بملاحظة لزوم القدم والثالث
ما اوردوا عليه من انه اذا كان
التكوين عين المكون كان المكون
واجبا بالذات فلا يكون الواجب
تعالى اذن قديما منه واما ماذكره

الذاتي في سائر السمعيات كالسمع والبصر والكلام وعذاب القبر وغير ذلك بل اكتفوا على انها امور ممكنة اخبر بها الصادق ومن ادعى الامتناع فعليه البيان ولعمري ما احسن الشارح في اختيار مسلك الجواز **قوله** يرد عليه انه ان اريد اه اى ان اريد بالفرق بالبصر الفرق برؤية البصر بين جسم وجسم وعرض وعرض فهو مصادرة بجعل المدعى جزء الدليل اذ يصير الكلام هكذا انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض لانا نفرق بالرؤية بين جسم وجسم وعرض وعرض وكلما كانا مفروقين برؤية البصر فهما مرئيان ولا يخفى فساده وان اريد به الفرق باستعمال البصر فهو لا يفيد في اثبات المتن اعني كون الاعيان والاعراض مرئيين فانا نفرق باستعمال البصر بين الاعمى والاقطع مع عدم كونهما مرئيين لدخول العدم في مفهومهما لانهما عبارتان عن عدم البصر وعدم اليد والتحقيق ان الفرق بتوسط استعمال البصر لا يستلزم كون المفروق مبصرا لجواز ان يكون المبصر عوارضه وبتوسط ذلك الادراك يفرق العقل بينه وبين امر آخر قيل ان الضرورة قاضية بان الرؤية لا تتعلق الا بالموجود ولا اختصاص لها بشيء من الاعيان والاعراض وبهذا القدر يحصل المط وفيه ان كون الحكم بعدم اختصاص الرؤية بشيء من الاعيان والاعراض ضروريا محل تأمل كيف وقد ذهب كثير من العقلاء الى ان المرئي هو الاعراض من الالوان والاضواء وغير ذلك على ما بين في محله **قوله** يرد عليه ان التحيز المطلق آه يعني ان الحصر ممنوع اذ التحيز المطلق اعني كون الشيء شاغلا للحيز سواء كان بالذات او بالعرض والوجوب بالغير وكونه مقابلا للرائي بل الامور العامة الشاملة كلها مشتركة بينهما فيجوز ان يكون علة صحة الرؤية واحدا منها قال الفاضل المحشي في كون وجوب الوجود علة الرؤية لا يضر المعلل لان فيه ثبوت المط وهو صحة رؤية الواجب لتحقق وجوب الوجود واما كونه بالغير فهو امر اعتباري محض فلا يصلح علة لصحة الرؤية ومتعلقا لها انتهى كلامه وفيه انا لا نم

ان

هذا الفنى في دفع الثالث فليس قطعا الا انه لا حظة الواجب بشيء بعنوان خالق العالم وغيره تعالى بعنوان علية ذاته تعالى حالا بل على ممكنة فلا فرق بوجوده ايضا ان لوحظا بعنوان بينهما في انهما يلزم قدمهما بخصوص بحكم العقل بعنوان آخر بينهما وان لوحظا بعنوان ان يعمم فلا يحكم به هكذا يجب هنا على هذا المقام ولا محذور هنا وفي هذا هذا سوى انه ينبغي للشارح بدل الواو العطف او الفاصلة لان كون التكوين عين الواصلة لا يستلزم احد الفاسدين المكون بل يستلزم التعيين لا على المذكور بل لا على او الفاصلة فلا يحمل الواصلة على زعم ان ومبنى هذه الشبهات على ان يستلزم كون التكوين عين المكون وليس كون المكون واجبا بالذات

ان كونه بالغير امر اعتبارى وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون شرطا لعلية الوجوب اجيب بما مر من انا نعلم بالضرورة مدخلية الوجود فى العلية ولا يخفى ان هذا القدر لا يثبت العلية قوله فان قلت علية الامور اه هذا الجواب على تقدير تمامه انما يدفع النقض بالامور الشاملة للمفهومات باسرها كالماهية والمعلومية لا المفهومات الشاملة الجوهر والعرض فقط كالمخلوقية والكثرة مثلا والجواب الحاسم لمادة الشبهة ما سيجئ من الشارح من ان المراد بالعلة متعلق الرؤية ولا شك ان شيئا من الامور العامة لا يصلح متعلقا لها لكونها امورا اعتبارية غير موجودة فى الخارج قوله قلت يجوز ان يشترط آه يعنى يجوز ان يشترط علية واحد من تلك الامور بشئ من خواص الممكن الموجود كالحدوث وتساوى طرفى الوجود والعدم الى ذاته الى غير ذلك فلا يمكن تحقق ذلك الامر من حيث كونه علة الرؤية فى الواجب والمعدومات ولا يلزم صحة رؤيتهما وبما حررناك ظهر فساد ما قال الفاضل المحشى واما قوله فيجوز ان يشترط بشئ من خواص الموجود الممكن فمدفوع بما يذكره فيما بعد من ان امتناع وجود الرؤية لفقد شرطه او وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة اذ لم يجعل شئ من خواص الموجود والممكن شرطا لوجود الرؤية حتى يتم ما ذكره بل شرطا لعلية ذلك الامر ولا شك انه اذا كان شئ من تلك الخواص شرطا للعلية لا يكون ذلك الامر من حيث العلية متحققا فى الواجب فلا يلزم صحة رؤيته قوله وايضا لو علل آه يعنى لو كان علة صحة الرؤية الامكان لصح رؤية المعدوم الممكن لتحقق الامكان فيه لكنه مخالف للضرورة قوله وفيه نظر اه نقل عنه وجه النظر انه يجوز ان يشترط علية الامكان بشئ من خواص الموجود كما اشير اليه آنفا قوله التأثير صفة اثبات اه هذا الكلام من السيد الشريف مبنى على ظ ما يفهم من عبارة المواقف من قوله وهذه العلة لا بد ان تكون مشتركة والا لزم تعليل الواحد بالعلل المختلفة وذلك غير جائز لما مر فى مباحث العلل انتهى والا فالعلة ههنا ليست بمعنى المؤثر بل بمعنى

كذلك فلان قولك الغائب بان وجود الممكن موجود فى الخارج وجوده هو عينه لا بوجود هو زائد بوجود قطعا التسلسل لكون الوجود واجبا بالذات لانهم يقولون بانه تعالى اوجد المكونات بوجود زائد عليها ووجودها بوجود هو عينه ومن البين ان الموجد لا يكون واجبا بالذات فلتكن الكلام ههنا على مثله ولا يلزم منه تأثير الواجب فى المكون اذ الارادة ليست بموثرة نعم يكون بقدرته تعالى على المكون بمعنى صحة ارادته وعدم ارادته لا بمعنى صحة الفعل والترك ويمكن ان يقال معنى قول الشارح وقادر على الايجاد لو لا تكونه عليه قادر على ان يجعل من اولا تقابلية بنفسه على ان المكون عين المكون عليه بان التكوين

متعلق الرؤية كما سيجيء يعني ان العلة لابد ان تكون مؤثرة والتأثير صفة اثبات فثبوته فرع ثبوت المثبت له فلا يتصف به العدم الصرف وما يتركب منه ولو قيل ان الرؤية لا تتعلق بالمعدوم لكان صحيحا في نفسه لكن لاينتظم بنظم كلام الشارح قوله ويرد عليه انه لايمنع اه يعني ان الدليل المذكور انما يدل على انه لايمكن ان يكون العدم نفس العلة الفاعلية او جزئها ولا يدل على انه لايمكن ان يكون نفس العدم شرطا لها فيجوز ان يكون الوجود بشرط الحدوث او الامكان علة للرؤية فلا يثبت صحة رؤية الواجب نقل عنه وانت خبير بان احتمال الشرطية لايقتصر على العدم بل يجوز ان يناقش باحتمال ان يشترط علية الوجود بكل ما يختص بالممكن انتهى ومن هذا ظهر ان ماذكره الفاضل المحشي في دفع هذا الايراد من انه قد صرح الشارح بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا وهذا معنى ماذكر في شرح المواقف ويؤيده ماذكر في شرح المواقف ايضا ان المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة الى العلة بمعنى المتعلق ضروري ويعلم ايضا بالضرورة ان متعلق الرؤية امر موجود وان المعدوم لايصح رؤيته قطعا انتهى كلامه لايدفع الايراد المذكور اذ يجوز ان يكون امر وجودي من خواص الممكن شرطا للوجود على ان حمل العلة ههنا على المتعلق مما يخل بنظم الكلام على مامر في الحاشية السابقة قوله فان امتناع وجود الرؤية آه تعليل للمقدمة المطوية تقريره ان هذا الامتناع على تقدير ثبوته لايضر فان امتناع وجوده آه يعني امتناع الرؤية موقوف على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا وهو لم يثبت وعلى تقدير ثبوته لايضر فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط او تحقق مانع لايمنع الصحة المطلوبة اعني الصحة بحسب الذات مع قطع النظر عن الامور الخارجية قوله يرد عليه ان حاصل اه يعني ان حاصل

هذا

الغضبية الخارجية لا على المغضوبية لكنه لايدفع الايراد الثالث لان التكون بنفسه ازلا وابدا واجب بالذات بناء على ان مجرد الرجحان الغير البالغ حد الوجوب غير كاف في الوجود فلا يندفع به الايراد الاول ايضا على تقدير حمل العالم على المعنى المصطلح فتامل في هذا المقام فانه مجاز الافهام كلنبوي

هـذا الكلام هو ان متعلق الرؤية مشترك بين الجوهر والعرض بحسب الواقع فان خلاصته ان متعلق الرؤية وجودى وليست فى صورة رؤية الشبح من بعيد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهـذا لايدفع الاعتراض المذكور بقوله فالواحد النوعى اه عن الطريق المذكور بقوله اناقاطعون برؤية الاعيان آه اذ خلاصته انالانم انه لابد للحكم المشترك من علة مشتركة لم لايجوز ان يكون ذلك الحكم واحـدا نوعيـا فيعلل بالمختلفات فلايستدعى علة مشتركة ودفعه انما يكون باثبات المقدمة الممنوعة وهى انه لابد للحكم المشترك من علة مشتركة والكلام المذكور لايثبته فانه انما يدل على ان علته امر مشترك فى الواقع لانه لابد ان يكون مشتركا واجيب بان هذا جواب بتغيير الدليل وهوشايع فيمابينهم وليس بتحرير للطريق المذكور بحيث يندفع عنه الاعتراضات حتى يرد ماذكره المحشى وفيه بحث اذقوله بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولاخفاء فى كونه وجوديا يدل دلالة جلية عـلى ان الجواب تحرير للطريق بحيث يندفع الاعتراضات قوله ويستلزم استدراك اه عطف على قوله لايدفع يعنى ان هذا الكلام يستلزم استدراك التعرض لامور لرؤية الجوهر والعرض ولاشتراك الصحة بينهما ولاستلزام الاشتراك فى العلة الاشتراك فى المعلول اذيكفى ان يقال اذارأينا زيدا لاندرك منه الاهو يتما وكونه موجودا من الموجودات ولذا قد لانقدر على تفصيل مافيه من الجواهر والاعراض فعلم ان متعلق الرؤية اولا وبالذات هو الهوية المطلقة وهى مشتركة بين الواجب والممكن فيصح ان يرى ولاحاجة الى المقدمات المذكورة كما لايخفى وهذا خلاصة كلام المحشى وللفاضل المحشى ههنا كلام لاطائل تحته كما يظهر بادنى تأمل قوله رد بان مفهوم الهوية اه هـذا الرد ذكره السيد السند فى شرح المواقف وحاصله ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين الهويات امر اعتبارى كمفهوم الحقيقة والماهية فلايصح ان يكون متعلقا للرؤية والالزم صحة رؤية المعدومات بل المرئى من الشبح البعيد هو

الخصوصية الموجودة فيه الان ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها
فان مراتب الاجمالي متفاوتة قوة وضعفا فليس كل اجمال وسيلة الى تفصيل
الا ترى ان قولنا كل شئ فهو كذا فلعل لتلك الخصوصية مدخل في الرؤية
فلا يصح رؤية الواجب قوله ثم اعلم ان هذا الدليل اه يعني ان الدليل
المذكور لاثبات صحة رؤية الواجب منقوض بصحة الملموسية فان الدليل
المذكور بعينه جار فيها مع امتناع كون الواجب ملموسا وتقريره ان الملموسية
مشتركة بين الجوهر والعرض لانا نفرق باللمس بين جسم وجسم فانا نميز
الطويل من العريض والطويل من الاطول ولمس الطول والعرض
عرضين قائمين بالجسم لما تقرر ان الجسم مركب من الجواهر الفردة فلمس الطول
والعرض هو لمس الجواهر التي تركب منها الجسم وكذا نفرق بين عرض
وعرض باللمس فانا نميز الرطب عن اليابس والخشن عن الاملس فالملموسية
مشتركة بين الجوهر والعرض ولابد للحكم المشترك من علة قابلة مشتركة
وهي ليس الا الوجود وبما حررنا لك ظهر ضعف ما قال الفاضل المحشي
يمكن ان يقال ان صحة الملموسية مختصة بالاعراض فلا نقض بصحة
الملموسية لعدم جريان الدليل فيها لان الدليل الذي اورد على رؤية
الاعيان جار بعينه في ملموسية الاعيان بلا تفاوت على ما حررنا فان تم تم
في الموضعين والا فلا اجاب عنه بعض الفضلاء بانا نلتزم صحة ملموسية
الواجب فان ما تقرر من الشيخ الاشعري من انه يجوز ان يدرك بكل حاسة
ما يدرك بالحاسة الاخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس الا انه لم يرد
النقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحته وانت خبير بان ما ذكره يقتضي
صحة المذوقية والمشمومية والمسموعية وهو سفسطة لا يقبلها الطبع
السليم ولذا قال في شرح المقاصد واما النقض بصحة الملموسية فقوى
فالانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي قوله يرد عليه انه يصح
ان يقال اه يعني انا لا نم ان المعلق بالممكن ممكن فانه يصح ان يقال ان انعدم
المعلوم انعدم العلة ايضا والعلة قد يكون ممتنع العدم مع امكان عدم

المعلول فى نفسه كالصفات بالنسبة الى الذات والعقل الاول بالنسبة اليه عند الحكماء فيجوز ان يكون الرؤية الممتنعة معلقا بالاستقرار الممكن والسر فى جواز تعليق الممتنع بالممكن ان الارتباط بين المعلق والمعلق عليه انما هو بحسب الوقوع بمعنى ان وقع عدم المعلول وقع عدم العلة والممكن الذاتى قد يكون ممتنع الوقوع كالممتنع الذاتى فيجوز التعليق بينهما بحسب الوقوع وليس الارتباط بينهما بحسب الامكان حتى يلزم من امكان المعلق عليه امكان المعلق اجيب بان المراد بالممكن المعلق عليه الممكن الصرف الخالى عن الامتناع مطلقا ولاشك ان امكان عدم المعلول المعلق عليه فيما امتنع عدم علته ليس كذلك بل التعليق بينهما انما هو بحسب الامتناع بالغير فان استلزام عدم الصفات وعدم العقل الاول عدم الواجب من حيث ان وجود كل منهما واجب وعدمه ممتنع لوجود الواجب واما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا استلزام بخلاف استقرار الجبل فانه ممكن صرف غير ممتنع لا بالذات ولا بالعرض واما الرد بان المعلق عليه استقرار الجبل بعد النظر بدليل الفاء وحين تعلقت ارادة الله بعدم استقراره عقيب النظر استحال استقراره وان كان بالغير فليس بشئ لان استقرار الجبل حين تعلقت ارادته تعالى بعدم استقراره ايضا ممكن بان يقع بدله الاستقرار وانما المحال استقراره مع تعلق ارادته بعدم الاستقرار كما يفصح عنه بيان الشارح قال الفاضل المحشى والحق ان التركيب المذكور لا يصح فى اللغة بل الصحيح ان يقال ان انعدم العلة انعدم المعلول وليس بشئ اذ لاشك فى صحة قولنا اذا انتفى اللازم انتفى الملزوم مع انه قد يكون الملزوم ممتنع الانتفاء قيل ان سلمنا ان الارتباط بينهما بحسب الوقوع لكنه اذا فرض وقوع الشرط الذى هو ممكن فى نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون ايضا ممكنا والافلا معنى للتعليق وايراد الشرط والمشروط وفيه بحث اذ الارتباط والتعليق بحسب الوقوع فى نفس الامر لا الفرض فيجوز ان يفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع المشروط فتامل

قوله ومنها ان الرؤيه مجاز عن العلم الضروری آه يعنی ان الرؤية فی ارنی مجاز
عن العلم الضروری ای مايكون حاصلا بلا نظر وفكر بطريق ذكر
الملزوم وارادة اللازم وذلك شايع فمعنی رب ارنی انظر اليك اجعلنی عالما
بك علما ضروريا وهذا تأويل الجاحظ ومن تبعه قوله واجيب بان
النظر آه يعنی لو كانت الرؤية بمعنی العلم الضروری لكان النظر المذكور
بعده ايضا بمعناه وليس كذلك فان النظر الموصول بالی نص فی الرؤية
لايحتمل سواه فلايترك بالاحتمال قوله مع ان طلب العلم آه علاوة ای علی ان
طلب العلم الضروری يدل علی ان موسی عليه السلام لم يكن عالما به
ضرورة مع انه يخاطبه وذلك غير معقول لان المخاطب فی حكم الحاضر
المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك كذا فی شرح المواقف قوله ويرد
عليه ان المراد آه ای يرد علی العلاوة ان المراد بارنی هو العلم بهويته تعالی
الخاصة به والخطاب لايقتضی العلم بالهوية الخاصة بل العلم بوجه كلی
فان من يخاطبنا من وراء الجدار انما نعلمه بوجه كلی لا بهويته الخاصة قيل
ان اريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هويته تعالی عند موسی عليه
السلام انكشاف المشاهدة فهو الرؤية بعينها وان اريد وقوع نوع آخر من
الانكشاف فلابد من تصويره وبيان امكانه فی حقه تعالی ولزومه لرؤيته
وعدم لزومه لخطابه حتی يتم كلام المؤول اقول المراد بالعلم بهويته الخاصة
هو انكشاف هويته علی وجه جزئی بحيث لايمكن عند العقل صدقه علی
كثيرين كما فی المرئی بحاسة البصر ولاشك فی كونه ممكنا فی حقه تعالی لانه
قادر علی ان يخلق فی العبد علما ضروريا بهويته الخاصة علی الوجه الجزئی
بدون استعمال الباصرة كما يخلق بعده وفی عدم لزومه الخطاب فان الخطاب
انما يقتضی العلم بالمخاطب بامور كلية يمكن صدقها علی كثيرين عند العقل
وان كانت فی الخارج منحصرة فی شخص واحد فهو من قبيل التعقل
وبما قلنا ظهر فساد ما قال الفاضل الجلبی ان اريد العلم بهويته الخاصة
علی الوجه الاجمالی فهو حاصل فی الخطاب ايضا وان اريد من حيث

الخصوصية

الخصوصية فهولا يتصور الا بطريق الاحساس لانا لانم انه لا يتصور بدون الاحساس اذ ليس للحواس مدخل فى العلم بل هو بمحض خلق الله تعالى على القاعدة المختارة من الشيخ الاشعرى فيجوز ان يخلق ذلك العلم الجزئى فى النفس الناطقة بدون الاحساس كما لا يخفى قوله روى ان موسى عليه السلام اختار آه روى انه تعالى امره ان يأتيه فى سبعين من بنى اسرائيل فاختار من كل سبط ستة فزاد اثنان فقال ليتخلف منكم رجلان فتشاحوا فقال ان لمن قعد اجر من خرج فقعد كالب ويوشع وذهب مع الباقين فلما دنوا من الجبل غشيه غمام فدخل موسى عليه السلام بالغمام وخروا سجدا فسمعوه تعالى يكلمه يأمر وينهاه ثم انكشف الغمام فاقبلوا عليه وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة كذا فى انوار التنزيل قوله فعلم انهم ارتدوا اى فعلم من هذه الرواية ان هؤلاء السبعين الحاضرين مع موسى عليه السلام ارتدوا وكفروا بعد ما كانوا من اخيار المؤمنين فلا يرد الاشكال الذى اورده الشارح اصلا لانا نختار انهم كانوا كافرين ولانم توقف علمهم بامتناع الرؤية على ان يصدقوه فى حكم الله تعالى بلن ترانى لانهم كانوا حاضرين فى وقت السؤال سامعين للجواب الصادر من جانب قدسه تعالى بلن ترانى كما سمعوا الاوامر والنواهى حين السجدة وغشى الغمام كذلك يجوز ان يسمعوا هذا الجواب نعم يتوقف على صدقه عليه السلام لو كان القائلون بلن نؤمن لك الكفار الذين لم يحضروا وقت السؤل ولم يسمعوا الجواب على ما فى شرح المواقف وما قيل ان السبعين وان سمعوا الجواب لكن موسى عليه السلام هو المخبر بان المسموع كلام الله تعالى فيتوقف على تصديقه ففيه انا لانم ان كون المسموع ظاهرا كلام الله تعالى موقوف على اخبار موسى عليه السلام فان فيه علامات وقرائن دالة على انه ليس من جنس كلام البشر لعدم الترتيب والاستماع من جانب واحد مثلا هذا ما سنح لخاطر العليل وذهنى الكليل فى وجه حل الاشكال الجليل وللفضلاء فى توجيهه مقالات كلها تعسفات تركناها مخافة

التطويل قوله المعتزلة ان يقولوا آه يعني للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما
هو في هذا النوع من الرؤية التي يخلقه الله تعالى في الدنيا في الحيوانات هل
يجوز ان يتعلق بذاته تعالى هذا النوع من الرؤية وينكشف عنده
كالمبصرات الجسمانية اولا يجوز فعندنا انه لايجوز ذلك ولانزاع لنا معكم
في النوع الاخير من الرؤية المخالفة له في الحقيقة والماهية واللوازم
والشرائط المسمات عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا
في شرح المقاصد اقول الحكم بعدم نزاعهم في هذا النوع من الانكشاف انما
يصح لو جوزوا ان يحصل الانكشاف التام البصري بدون الشروط
المذكورة لكن الظ من مذهبهم عدم جواز ذلك حيث قالوا الادراك
البصري مشروط بالشروط فالنزاع اذن معنوي لان العلم الضروري
عندهم هو العلم بهويته الخاصة بدون توسط الابصار وعندنا الرؤية هو
الادراك بالبصر بدون الشروط المذكورة وهم ينكرونه لتوقفه عندهم
على الشروط المذكورة والحاصل انهم معترفون بالانكشاف التام العقلي
ونحن انما نثبت انكشاف التام الحسي وهم ينكرونه فالتحاكم المذكور تحاكم
من غير تراض الخصمين قوله يرد عليه ان عدم المدح آه يعني انا لانم
الشرطية المذكورة بقوله لو امتنعت الرؤية لما حصلت التمدح بنفيها فان
ماعدمه صفة مدح يحتمل ان يكون في صورة الامتناع اقوى في المدح
وعدم تمدح المعدوم بعدم الرؤية لانم انه لامتناعها بل لاشتمالها على
العدم الذي هو معدن كل نقص فيجوز ان يكون هذا النفي ايضا من صفات
نقصه الايرى ان الاصوات والروايح يمكن رؤيتهما مع أنه لايفيد نفيها
عنهما التمدح لكونهما مقرونين بعلامات النقص من الحدوث والامكان
والتجدد والسر في ذلك ان الموصوف اذا كان كاملا من جميع الوجوه
يكون كل مانفي عنه من صفات النقص والا لم يكن كاملا من جميع الوجوه
فيفيد ذلك النفي التمدح بخلاف ما اذا كان ناقصا فانه يجوز ان يكون المنفي
صفة كمال نفي عنه كما نفي صفات آخر من صفات الكمال ويكون ايضا من

صمات

سمات نقصه فلا يفيد التمدح قوله والحق آه اى الحق ان امتناع الشيء
لا يمنع التمدح بنفيه اذا كان من صفات النقص بل الامتناع يدل على كمال
المدح فانه اذا كان المنفى من صفات النقص فكلما كان النفى اقوى كان التمدح
اقوى الا يرى انه قد ورد التمدح بنفى الشريك والولد فى القرآن العظيم مع
امتناعهما فى حقه تعالى قوله واما الكسب فيكفيه آه دفع لما يورد انكم
اثبتم للعبد كسب الافعال بالاختيار فنقول لو كان العبد كاسبا لكان عالما
بتفاصيلها ضرورة ان كسب الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا بعد العلم
بذلك الشيء بالتفصيل واللازم بط والملزوم مثله وحاصل الدفع ان الكسب
يكفيه القصد والعلم الاجمالى ولا حاجة الى العلم بتفاصيل المكسوب ولا شك
فى كون العبد عالما بافعاله على سبيل الاجمال قوله والحاصل انه فرق
بين الخلق والكسب آه يعنى حاصل الجواب انه فرق بين الكسب والخلق
فان الخلق يقتضى العلم التفصيلى دون الكسب لان الخلق افادة الوجود
فهو موقوف على العلم التفصيلى لان الازيد والانقص مما اتى به ممكن وكذا
كل فعل من افعاله يمكن وقوعه على وجوه مختلفة وانحاء شتى فوقوع
ذلك المعين لاجل القصد بخصوصه والقصد اليه بخصوصه موقوف على
العلم به كذلك لان القصد الجزئى لا ينبعث عن العلم الكلى كما يشهد به البديهة
بخلاف الكسب فانه صرف القدرة والارادة نحو المقدور من غير ان يكون له
تأثير فى ايجاده فيكفيه العلم الاجمالى هذا ما قيل والحق ان بيان الفرق بين
الخلق والكسب فى اقتضائهما العلم مشكل على انه على تقدير تمامه لا يفيد
اذ للمعتزلة ان يقولوا ان العلم بالتفصيل انما يشترط فى الخلق الكامل واما
فى الخلق الناقص الذى يتصف به العباد فيكفيه العلم الاجمالى اقول
لا اشكال لان العلم انما يجب لتوقف تعلق القصد عليه ولا شك ان قصد
العبد انما يتعلق بالفعل بوجه عام فباى وجه يريده العبد يتعلق به العلم
ايضا بخلاف الخلق فانه اعطاء الوجود لامر جزئى فالم يتصور بوجه جزئى
لا يتعلق الارادة به فلا اشكال فى الفرق واما ان الخلق الناقص لا يقتضى

العلم بوجه جزئى فمكابرة محضة لان القصد مالم يتعلق لا يوجد الفعل الاختيارى فلابد من العلم بوجه جزئى فى ايجاده سوا كان ناقصا او كاملا انما الفرق بينهما فى اشتمال الحكم والمصالح فتدبر والله الموفق قوله وبه يندفع مايقال آه وبما ذكرنا من انه لاشعور بتفاصيل الافعال فى حال المباشرة مع ان العلم بالعلم بعد التوجه ضرورى ولذا قيل انه علم ضرورى يتبع النظرى اندفع ماقيل يجوز ان يكون العبد عالما بتفاصيل افعاله ولا يكون له العلم بعلمه او يجوز ان يكون له شعور وعلم بذلك التفصيل ولا يبقى زمانا طويلا ووجه دفع الاول ان العلم بالعلم ضرورى بعد الالتفات وههنا ليس كذلك ووجه دفع الثانى انه لاعلم له حال المباشرة ايضا فان المتحرك اصبعه يتأمل فى تفصيل اجزائه عند الحركة ولايشعر به فلايكون شعورا بالتفاصيل ولابحركة الاجزاء وانكار ذلك مكابرة قوله ينبغى ان يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول اعنى المعمول ليصح تعلق الخلق به لان المعنى المصدرى اعنى الايقاع والاحداث امر اعتبارى لاتحقق له فى الخارج والازم التسلسل فى الايقاعات فلايكون متعلقا للخلق ثم ينبغى حمل اضافة المصدر الى ضمير الخطاب على الاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام التمدح وان كان اصل الاضافة للعهد على ما بين فى محله اذ لو لم يحمل على الاستغراق لم يتم المق اذ لاشك ان المعمول يصدق على مثل السرير بالنسبة الى النجار اعنى مايتعلق به الوقوع اذ يقال للسرير انه معمول النجار باعتبار انه تعلق به الافعال والحركات الصادرة عنه حتى صارت معدات لوجوده فعلى تقدير ان لايكون الاضافة للاستغراق يجوز ان يكون المراد بعض المعمولات امثال هذا المعمول فلايتم المق وهو اثبات ان جميع افعال العباد ومعمولاتهم مخلوقة له تعالى والرد على المعتزلة اذ لاخلاف لهم فى ان امثال هذا المعمول من الجواهر مخلوقة له تعالى لامدخل للعبد فيها وانما الخلاف فيما يقع بكسب العبد ومستندا اليه من الاعراض مثل الصوم والصلوة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك قيل

لا

لاحاجة الى حمل الاضافة على الاستغراق لان المراد بالعمل المعمول بمعنى الحاصل بالمصدر وهو لايصدق على مثل السرير فانه معمول بمعنى ماتعلق به الوقوع واطلاق المصدر على المعنى الحاصل بالمصدر وان كان مجازا من قبيل اطلاق اللازم وارادة الملزوم الا انه كثير الوقوع فى كلامهم بحيث يفهم بلاقرينة تدل عليه فيتم المق بلاريبة قلت لايتم المق على هذا التقدير ايضا اذ المق ان جميع الافعال سواء كان على سبيل المباشرة او التوليد مخلوقة له تعالى اولا وبالذات والمعمول على هذا المعنى لايشمل على المتولدات كحركة المفتاح المتولد من حركة اليد وهو ظ فلابد من ان يراد بالمعمول مايتعلق به العمل بمعنى ترتبه عليه ويحمل الاضافة على الاستغراق فيشمل افعال المباشرة والتوليد ومايتعلق به العمل على سبيل الوقوع عليه ويتم المق كما لايخفى قوله واما الموصولة يعنى ان ما اذا حمل على ما الموصولة فلاحاجة الى ارادة الاستغراق بمعونة المقام لان لفظة ما عامة موضوعة للاستغراق فالمعنى والله خلقكم وجميع ماتعملون بخلاف الاضافة فانها موضوعة فى الاصل للعهد اذ هو الاصل فى التعريف فلابد فى ارادة الاستغراق ههنا من استقامة المقام قوله وبالجملة فحذف الضمير اقل اى حاصل الكلام ان حذف الضمير العائد الى الموصول اقل تكلفا بخلاف جعل ما مصدرية فترجيح الشارح ما المصدرية بانه لايحتاج فيه الى حذف الضمير ليس كما ينبغى قيل غرض الشارح مجرد بيان وجه جعل ما مصدرية لا ترجيحه على الموصولة حتى لايرد ماذكر ويمكن ان يقال غرض المحشى ايضا مجرد بيان ترجيح التوجيه الثانى على الاول لا الرد على الشارح قوله وقد يوجه آه اى قد يوجه من جانب المعتزلة هذه الاية بان المراد بالخلق خلق الجواهر والمعنى لمن يخلق الجواهر كمن لايخلقها دون خلق الاعراض والافعال الحسية وقد يوجه ايضا بان المراد الخلق بلا آلة ومباشرة اسباب وكلاهما خلاف الظ اذ لاقرينة تدل على التخصيص كيف وجعل الخلق المتعدى منزلا منزلة اللازم بحذف المفعول يدل على ان المراد ان من اتصف بالخلق

مطابقا لبس لكن لايتصف بالخلق قوله ويمنعون كون الخلق آه يعني
ان المعتزلة لايثبتون الشريك في وجوب الوجود واستحقاق العبادة ويمنعون
كون الخلق مطلقا مناطا لاستحقاق العبادة بل مناطه خلق الجوهر
والخلق الذي يكون بلا آلات واسباب ويمنعون ورود الاية السابقة اعني
قوله افمن يخلق كمن لايخلق في مقام المدح قوله وهي ان المكلف به امر
اختياري البتة لانه اذا كان الكل بخلق الله تعالى يكون الافعال الصادرة
عنه بمنزلة افعال الجمادات ولايكون له اختيار فيها فلا يكون المكلف به
اختياريا واللازم بط اذ قد اتفقوا على ان ماوقع به التكليف اختياري البتة
وان اختلفوا في انه هل يجوز التكليف بما لايطاق ام لا قوله يجوز ان يمدح آه
حاصله انا لانم الشرطية المذكورة بقوله لولم يكن العبد خالقا لبطل المدح
والذم والثواب والعقاب فانه يجوز ان يكون الذم والمدح باعتبار المحلية وان
يكون ترتب الثواب والعقاب على الافعال المذكورة ترتبا عاديا مثل ترتب
الاحراق على مساس النار وهو تصرف له في خالص حقه فلا يسئال عن
لميتهما بان يقال لم رتب الثواب على ذلك الفعل ولم يرتب العقاب على ذلك
كما لايقال لم ترتب الاحراق على مساس النار وقيل هذا انما يتم لولم يكن المدح
استحسانيا والذم اعتراضيا كما لايخفى وانما ترك الشارح هذا الجواب لانه
كما ينفعنا ينفع الجبرية ايضا فهو علينا لالنا من كل وجه والجواب باثبات
الكسب الاختياري هو العمدة فلذا اختاره قوله فان الله تعالى اجرى عادته آه
يعني ان قوله كن حقيقة والله تعالى قد اجرى عادته في تكوين الاشياء بان
يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكونها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث
عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذاته تعالى لا الكلام
اللفظي المركب من الاصوات لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل
ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذاته تعالى ولما لم يتوقف خطاب
التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه
بالمعدوم وانما قال الشارح لايبعد لان اكثر المفسرين ذهبوا الى ان قوله تعالى

كن

كن مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا
للغائب اعني تأثير قدرته في المراد بالشاهد اعني امر المطاع المطيع
في حصول المأمور به من غير توقف وامتناع ولا افتقار الى مزاولة امر
واستعمال آلة وليس ههنا قول ولا كلام وانما يكون وجود الشيء بالخلق
والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة كذا ذكره الشارح العلامة
في التلويح **قوله** ويؤيده قوله تعالى فقضيهن سبع سموات
قال الشارح في التلويح التحقيق ان القضأ اتمام الشيء اما قولا كما في قوله تعالى
وقضي ربك ان لا تعبدوا الا اياه اي حكم او فعلا كما في قوله تعالى
فقضيهن سبع سموات اي خلقهن واتقن امرهن انتهى كلامه فعلم مما ذكر
ان ما وقع في شرح العمدة ان القضاء يذكر و يراد به الامر كما قال الله تعالى
وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اي امر ويذكر و يراد به الحكم كما قال الله
تعالى فاقض ما انت قاض حيث جعل ارادة الامر معنى مغايرا
لارادة الحكم ليس على ما ينبغي بل الحكم والامر واحد وكذا الاعلام والتبيين
كما قيل المراد بالقضاء في قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب
لتفسدن في الارض الاعلام والتبيين الفاظ مرجعها واحد اعني
اتمام الشيء قولا يعبر عنه بحسب مناسبة المقام بواحد منها **قوله** فهي
من الصفات الفعلية اي اذا كان المراد به الخلق مع زيادة الاحكام يكون
من الصفات الفعلية فمرجعه اما الى تعلق التكوين او الى تعلق القدرة
عقيب الارادة على ما عرفت فيما سبق **قوله** وفي شرح المواقف
ان قضاء الله تعالى قال فيه اعلم ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة
هو الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال واما
عند الفلاسفة فهو علم بما ينبغي ان يكون الوجود عليه حتى يكون
على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية الازلية
التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه
واكملها انتهى وما وقع في شرح الطوالع للاصفهاني من ان القضاء عبارة

تمثيلا يعني انها استعارة تمثيلية شبهت هيئة حصول المراد بعد تعلق الارادة بلا مهلة وامتناع بطاعة المأمور المطيع عقيب امر الطاع بلا توقف واما تصوير حال الغائب بالشاهد فلا بد في تصوير الطرفين من ملاحظة امور متعددة ثم استعمل الكلام الموضوع للمشبه في المشبه من غير استعارة في مفرداته فكان اصل الكلام هكذا اذا اراد شيئا فيحصل عقيبه دفعة فكانما يقول له كن فيكون ثم حذف المشبه واقيم المشبه به مقامه ولما كانت الاستعارة التمثيلية اليق ببلاغة القرآن وادل على كمال قدرته اختار السيد التكوني على الاستعارة التحقيقية كلنبوى

عن وجود جميع المخلوقات فى اللوح المحفوظ وفى الكتاب المبين مجتمعة
ومجملة على سبيل الابداع فهو راجع الى تفسير الحكماء ومأخوذ منه فان المراد
بالوجود الاجمالى الوجود الظلى للاشياء وباللوح المحفوظ جوهر عقلى
مجرد عن المادة فى ذاته وفى فعله يقال له العقل فى عرف الحكماء وانما قلنا المراد
ذلك لان ماذكر منقول من شرح الاشارات للمحقق الطوسى حيث قال
اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات فى العالم العقلى مجتمعة
على سبيل الابداع والقدرة عبارة عن وجودها فى موادها الخارجية
مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء فى التنزيل فى قوله تعالى وان من شئ
الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم كذا ذكره ابو المعين النسفى
فى حواشيه ويؤيده ماوقع فى التلويح حيث قال القضاء فى كلام الحكماء
عبارة عن وجود المخلوقات وبما ذكرنا فى هذه الحاشية وفيما سبق ظهر ان لبس
للقضاء الا ثلثة معان احدها اللغوى والثانى مصطلح الاشاعرة والثالث
مصطلح الفلاسفة فما قيل ان للقضاء ستة معان فهو من قلة التدبر فتدبر
قوله لكن التفسير به ههنا يؤدى آه يعنى انما لم يفسر الشارح القضاء
بما هو مذكور فى شرح المواقف لانه يؤدى الى زيادة التكرار وكذا تفسيره
بالحكم ايضا يؤدى الى التكرار قوله قيل عليه انه لامعنى للرضاء
يعنى انه لامعنى للرضاء بصفة الله تعالى اذ القائل برضيت بقضاء الله تعالى
لايريد انه رضى بصفة من صفاته تعالى بل يريد انه رضى بمقتضى تلك الصفة
وهو المقضى وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان الرضاء بالكفر انما يكون
كفرا اذا كان مع الاستحسان له وعدم الاستقباح بخلاف الرضاء
بكفر الكافر مع استقباحه قصدا الى زيادة غوايته كما قال الله تعالى حكاية
ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا
العذاب الاليم وفيه ان ذلك انما هو فى الرضاء بكفر الغير واما الرضاء
بكفر نفسه فهو كفر مطلقا قال فى التاتارخانية من رضى بكفر نفسه
فقد كفر ومن رضى بكفر غيره فقد اختلف المشايخ فيه والاصح انه لايكفر

بالرضاء

بالرضاء بكفر غيره ان كان لايحب الكفر ولايستحسنه قوله وانت خبير
بان رضاء القلب بفعل الله تعالى اه يعني ان ما ذكره المعترض من انه
لامعنى للرضاء بصفة من صفاته تعالى مما لامعنى له اذ تعلق رضاء القلب
بفعل الله تعالى على تقدير كونه عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام
بل بتعلق صفته على تقدير كونه عبارة عن ارادته الازلية مما لاسترة فى صحته
ولاشك ان الرضاء بهما يستلزم الرضاء بتعلق ذلك الصفة من حيث انه
متعلق ضرورة ان الرضاء بالفعل وتعلق الصفة لايتصور الابالرضاء
بطرفيه من حيث كونهما متعلقين له فيكون مأل جواب الشارح
وماذكره المعترض بقوله فالصواب اه واحدا اذ يصير المعنى والرضاء
انما يجب بالقضاء المستلزم للرضاء بالمقضى من حيث كونه متعلقاله
لابالمقضى من حيث ذاته ولامن سائر الحيثيات وانما اختار الشارح
هذا الطريق ولم يقل الرضاء انما يجب بالمقضى من حيث كونه مقضيا
لامن حيث ذاته لان الرضاء بالاول اعني القضاء هو الاصل والمنشأ للثانى
اذ الرضاء بالمتعلق انما يجب لتعلق الرضاء به فان قيل لافرق بين هذه الصفة
و بين غيرها فى وجوب الرضاء بذاتها و بتعلقها فاوجه التخصيص حيث
قالوا الرضاء بالقضاء واجب اجيب بان هذه الصفة لما كان صدور الالام
من اثارها كان مظنة ان يعترض العباد فيها ولم يرضوا بهذه
الصفة و بتعلقها فلدفع هذا التوهم قالوا يجب الرضاء بالقضاء
قوله قالت المعتزلة انه تعالى آه يعنى قالت المعتزلة فى التفصى
عن لزوم النقص و المغلوبية بانه تعالى اراد ايمان العباد اختيارا
منهم لاجبرا فلا نقص فى عدم وقوعه لعدم دلالته على عجزه بخلاف تخلف
المراد عن الارادة القسرية فانه نقص مشعر بالعجز كما لايخفى قوله وليس
بشيء اى ماقالت المعتزلة فى التفصى ليس بشيء اذ عدم وقوع مراده ولو
بالارادة التفويضية نوع نقص ومغلوبية ولااقل من الشناعة حيث
لم يقع مراد الملك ووقع مرادات العبيد والخدم كذا فى شرح المقاصد قوله

وقيل لا يفهم من الارادة آه اى قيل فى التفصى عن لزوم النقص والشناعة
على المعتزلة انه لا يفهم من ارادته تعالى ايمان العباد رغبة واختيار الا
الرضاء به فقولهم بتخلف المراد به عن الارادة التفويضية قول بتخلف
المرضى عن الرضاء وهو مذهب اهل السنة والجماعة فكما لا يلزمهم النقص
والشناعة كذلك لا يلزم المعتزلة ايضا قوله وهو كلام آه اى ما قيل
كلام ليس له معنى محصل لان ذلك انما يفيد لو كان الرضاء عندنا ما هو عند
المعتزلة وليس كذلك فان الرضاء عند المعتزلة هو الارادة مطلقا من غير
تقييد بعدم الاعتراض فالقول بتخلف المرضى عن الرضاء عندهم قول
بتخلف المراد عن الارادة فيلزمهم النقص والشناعة بخلاف الرضا
عندنا فانه الارادة مع ترك الاعتراض او نفس الترك فلا يلزم من القول
بتخلفه عن المرضى تخلف المراد عن الارادة فانه امر قد يجامع تعلق الارادة
كما فى ايمان المؤمن وقد لا يجامعه كما فى كفر الكافر فانه تعلق به الارادة دون
الرضا ولا يلزم من تخلفه عن المرضى نقص وشناعة فى ذاته نعم تخلف
المراد عن الارادة نقص عندنا لكن الرضاء لا يستلزمه كما لا يخفى وكذا
لا يفيد ما قاله الفاضل المحشى من ان للمعتزلة ان يقولوا ان الارادة التفويضية
هو الامر والنهى ولا شك ان مخالفة الامر والنهى لا يستلزم نقصه ولا
مغلوبيته اجماعا لان ذلك انما يتم لو كان معنى الامر عندهم ما فسر به القوم
من طلب المأمور به سواء كان مرادا او لا وليس كذلك فان الامر عندهم هو
الارادة فتخلف المأمور عن الامر تخلف المراد عن الارادة فيلزمهم النقص
والمغلوبية بلا ريبة قوله او بلا تأثير لقدرته فهو مذهب الاشعرى فان
الله تعالى اجرى عادته بان العبد اذا صرف قدرته وارادته الى الفعل
اوجده عقيب ذلك من غير ان يكون لقدرته وارادته تأثير فى وجوده فذلك
الفعل مخلوق الله ومكسوب العبد وسيجىء تحقيقه ان شاء الله تعالى قوله
او قدرة العبد فقط بلا ايجاب آه ولا يخفى انه لا يظهر مما ذكره فرق بين
مذهب الحكماء ومذهب المعتزلة لان عدم الايجاب والاضطرار انما هو

لا يخفى الخ فيه انه لما كان هذا النظام الشاهد ابدع الممكنات عند الحكماء دون المعتزلة لزم ان يكون العباد مضطرين فى افعالهم عند الحكماء دون المعتزلة مع انه يجوز عند بعض المعتزلة خروج افعال العباد من القوة الى الفعل بتأثير قدرتهم مع بقاء الشرائط بمجرد الرجحان الغير البالغ حد الوجوب وعند البعض بالبالغ حد الوجوب فلا تنافى بين ما قاله المولى الخيالى وبين ما قاله صاحب قواعد العقائد كما لا يخفى كلنبوى

بالنسبة الى نفس القدرة واما مع تمام الشرائط من الارادة وغيرها فليس
الا الايجاب والاضطرار وهولاينا فى الاختيار بالنسبة الى ذاتها ولذا قال
فى قواعد العقايد ان مذهب الحكماء والمعتزلة ان الله تعالى يوجب للعبد
القدرة والارادة وهما يوجبان وجود المقدور قال فى الشرح الجديد
للتجريد وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرة العباد على سبيل
الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار نعم فرق بين المذهبين باعتبار ان خلق
الارادة والقدرة فى العبد عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الفلاسفة
بالايجاب قوله وهو مذهب الفلاسفة هذا مبنى على ظ كلام الحكماء فان
تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل الحوادث كلها وان المراتب شروط معدة
لافاضة المبدأ على ما صرح فى شرح الاشارات حيث قال ان الكل متفقون
على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق وان
تساهلوا فى مقالاتهم ومانقل عن افلاطون من ان العالم كرة والارض
مركزه والافلاك قسى والحوادث سهام والانسان هدف والله تعالى الرامى
فاين المفر يشعر بذلك كذا ذكره المحقق الدوانى فى بعض تصانيفه قوله
والمروى عن امام الحرمين اه قال فى شرح المقاصد هذا القول من الامام
وان اشتهر فى الكتب الا انه خلاف ماصرح به فى الارشاد وغيره حيث قال
ان الخالق هو الله تعالى لاخالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدرته
تعالى من غير فرق بين ماتعلق بقدرة العباد ومالايتعلق قوله اومجموع
القدرتين اه اى قدرة الله وقدرة العبد على ان يتعلق المجموع بالفعل نفسه
ويؤثر فى اصل الفعل بمعنى ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير فاذا انضمت
اليه قدرة الله تعالى صارت مستقلة بتوسط هذه الاعانة وهذا اقرب
من الحق وان اشتهر فى الكتب انه جعل كلا منهما مؤثرا تاما وجوز اجتماع
المؤثرين على اثر واحد فانه بط صريحا قوله بان يجعله موصوفا اه
كما فى لطم اليتيم تأديبا وايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرته تعالى وكونه
طاعة على الاول ومعصية على الثانى بقدرة العبد والظ انه لم يرد ان قدرة

العبد مستقلة فى خلق وصف الطاعة والمعصية والازم عليه مالزم على المعتزلة بل اراد ان للقدرة مدخلا فى ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة ومعصية كذا ذكره المحقق الدوانى ويرد على مذهبه ان هذه الصفات اموراعتبارية يلزم فعل العبد باعتبار موافقته لما امر الله سبحانه وتعالى اومخالفته له فلا وجه لجعله اثر القدرة قوله والمق اه يعنى ان المق فى قوله وللعباد اه لايصدق الاعلى هذين المذهبين فان قوله للعباد افعال رد على الجبرية اذ لافعل له عندهم وكذا على القاضى اذ للعباد عنده اوصاف الافعال لاانفسها وقوله اختيارية رد على الحكيم حيث قال فعل العبد بقدرته بايجاب واضطرار واما الرد على المعتزلة فقدسبق ولذالم يشر اليه ههنا قوله الاان بعض الادلة لايجرى آه وهو قوله ولانه لولم يكن للعبد فعل لماصح تكليفه ولاترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله قوله واماقوله ولاترتب استحقاق الثواب والعقاب ففيه نظر مر ذكره وهوان ترتب الثواب والعقاب امر عادى كترتب الاحراق عقيب مساس النار فكما لايقال لم ترتب الاحراق على مساسه كذلك لايقال لم ترتب على هذا الفعل الثواب وعلى ذلك العقاب قوله وقد يرد ايضا على الجبرية آه اى كما يرد على الجبرية بعدم صحة التكليف يرد بعدم فائدة التكليف والدعوة والبعثة والتاديب لان فائدة التكليف طلب الفعل اوالترك ولما لم يكن من شان العبد الفعل صار التكليف بلافائدة ولا يرد هذا على الاشعرى بان يقال لولم يكن لقدرة العبد تاثير فى الافعال لم يفد التكليف لجواز ان يكون ذلك التكليف داعيا لاختياره الفعل وصرف القدرة والارادة اليه ليترتب عليه خلق الله تعالى ذلك الفعل ترتبا عاديا وباعتبار ذلك الاختيار المرتب على الداعى يصير الفعل طاعة اذا وافق ما دعاه الشرع اومعصيته اذا خالفه ويصير علامة الثواب والعقاب قوله هذا بيان الجبر وعدم التمكن آه مقصوده دفع لما يورد من ان هذا السؤال والجواب قدسبقا حيث قال

فان

ويرد على مذهبه الخ هذا مدفوع بان كون الفعل طاعة اومعصية كما فى لطم اليتيم انما هو بالنية والارادة وتلك الارادة الجزئية مقدورة للعبد اولا وبواسطتها كون اللطم طاعة اومعصية فهو بعينه ماذهب اليه الماتريدية فلا اشكال على مذهبه لا نفسها كلنبوى

وكذا على القاضى فيه ان الرد عليه انما يتم لولم يكن الارادة الجزئية السابقة على الفعل مرادا على ايجاد الله تعالى ذلك الفعل اذ القول بتأثير القدرة فى وصف الفعل لاينافى ان يكون صرف الارادة مدارا لخلق الله تعالى الفعل واذا كفى مجرد المدارية فى نسبة الفعل الى الاختيار وفع التأثير فى الوصف بالطريق الاولى لايقال الكلام فى القدرة لافى الارادة لانا نقول الاختيار كما سيجيء بمعنى القدرة يجيء بمعنى الارادة الجزئية فليحمل فى كلام المصنف على الثانى ولوسلم فان تعب العبد قدرته على طرفى الارادة اعنى ارادة الفعل وارادة

فان قيل فيكون الكافر مجبورا فى كفره اه فهذا تكرار محض وحاصل الدفع
ان هذا بيان للجبر بالنسبة الى كل ما يمكن من العبد من الفعل والترك حيث
عمم وقال اما ان يتعلق بوجود الفعل او بعدمه وما مر من قوله فان قيل
بالنسبة الى الافعال الصادرة عنه فقط حيث خصص الاعتراض بالنسبة
الى الكفر والفسق مع انه قد فصل فى السؤال والجواب ههنا بايراد السؤال
الثانى مع الجواب عنه بالحل والنقض مالم يفصل فى ذلك المقام فلا تكرار
واعلم ان جعل الكفر والفسق من الافعال الموجودة امامبنى على العرف
او المراد الموجودات فى العبد بمعنى اتصافه بهما فى الخارج لا وجودهما
فى انفسهما والا فهما امران عدميان لاتحقق لهما فى الخارج قوله وهكذا
فى الامتناع بان يقال ما علم الله تعالى واراد عدمه يمتنع اذ لو لم يمتنع لجاز
وقوعه فيلزم انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن ارادته تعالى قوله
وانت خبير بان الاعدام الازلية اه يعنى ان تعميم ارادته تعالى ليس الا
بالنسبة الى الموجودات لان اعدام الحوادث ازلية فلو كانت مسبوقة بالارادة
لكانت حادثة لان اثر الارادة حادث على ما هو المقرر المتفق عليه بين الجمهور
فتعميم الشارح الارادة بالنسبة الى جميع الممكنات محل بحث ويؤيده
ما فى شرح المواقف العدم ليس اثرا مجعولا للقادر كالوجود بل معنى اسناده
اليه انه لم يتعلق مشيئته بالفعل فلم يوجد الفعل لان اسناد العدم الى القادر
يقتضى حدوثه كما فى الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليا واما
الجواب بانا لانم كون اثر الارادة حادثا البتة لجواز تقدم القصد على العدم
كتقدم الايجاد على الوجود على ما مر ولو سلم فيجوز تعميم الارادة بالعدم
حتى يشمل ابقاء الشئ على العدم فليس بجيد لان المنع الاول وان كان
مخلصا عن هذا الاعتراض لكنه يهدم الاستدلال بكونه تعالى فاعلا مختارا
على كون العالم حادثا واما الثانى فلان بقاء الشئ على العدم ليس الا
اتصافه بالعدم فى الزمان الثانى بلا امر زائد واذا لم يكن العدم صالحا لان
يكون اثرا فنسبته الى جميع الازمنة على السواء بل الحق ان بقاء الشئ

الترك فالقدرة ليست مختصة بافعال
سائر الجوارح بل شاملة لافعال
القلوب كما فى الايمان المقدور
تأمل كلنبوى

فلو كانت مسبوقة بالارادة الخ اقول
لما لم يكن ذوات الممكنات مقتضية
لشئ من الوجود والعدم ولا اولى به
كان كل من وجودها وعدمها
لعلة خارجة وقد قالوا ان علة
الوجود هى ارادة واجب الوجود
وعلة العدم عدم ارادته الوجود
ولا شك انه تعالى مختار فى كل
من الارادة وعدمها فلم لا يجوز انه
يقال انه تعالى اراد فى الازل عدم
شئ بعدم ارادة وجوده وما قالوا
ان اثر الفاعل المختار حادث
بالضرورة فانما هو فى الاثر الموجود
لا فى المعدوم بل الشارح نبه على ان
عدم ارادة شئ من الوجود والعدم
انما يتصور منا لا من علام الغيوب
لانه اما ان يريد الوجود او العدم
فليتأمل كلنبوى

على العدم مستند الى بقاء عدم مشية الفعل كما لا يخفى وغاية ما يتكلف
ان يقال ان عدم الاشياء كوجودها مرتبط بارادته الا ان ارتباط الوجود
بوجودها وارتباط العدم بعدمها ولا نعني بتعلق الارادة بالعدم الا
ان تقتضي الارادة العدم باعتبار عدمها قوله ولذا وقع في الحديث
فانه اسند عدم الفعل الى عدم المشية لا الى مشية العدم كذا نقل عنه قوله
والا يمتنع آه اي وان لم يتعلق الارادة بالوجود يمتنع وجوده لان الارادة
علة الوجود وعدم العلة علة عدم المعلول ومن ههنا ظهر وجه آخر
لعدم كون العدم اثر الارادة لانه لو كان الارادة علة له وعدم الارادة ايضا
علة له يلزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد قوله والمعتزلة
لما جوزوا التخلف عن الارادة آه يعني ان المعتزلة لما قالوا ان تخلف المراد
عن ارادته تعالى اذا كان متعلقا بفعل غير جائز لانه ارادة تفويضية يجوز
تخلف المراد عنها عندهم من غير نقص على ما مر لم يتوجه السؤال
عليهم بان تعميم ارادة الله تعالى بافعال العباد يستلزم الجبر لانهم يقولون
لا نم انه اذا تعلقت الارادة بالوجود يجب والا يمتنع بل يمكن وجوده وعدمه
لان التخلف ممكن نعم يرد على اكثرهم السؤال بتعميم علمه تعالى فان
تخلف المعلوم عنه يستلزم الجهل وهو نقص وانما قيدنا بالاكثر لان ابا الحسين
وان قال بتعميم العلم لكنه يقول انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها
فعنده لا يتصور الجبر بالنسبة الى العلم ايضا قوله قد يمنع هذه
المقدمة اي كما يمنع منافاة كون الفعل الاختياري واجبا او ممتنعا للاختيار
كذلك يمنع نفس جعل تعلق العلم والارادة بفعله الاختياري واجبا
او ممتنعا لان العلم تابع للمعلوم بمعنى ان الاصل في المطابقة المعلوم والعلم ظل
وحكاية عنه فانه انكشاف الشئ على ما هو عليه في حد ذاته الا يرى
ان صورة الفرس انما يكون علما اذا كان مطابقا لما له حتى لو خالفه بوجه ما
لم يكن علما بل جهلا فعلم انه لا مدخل للعلم في جعل الفعل واجبا وسلب
القدرة والاختيار عن فاعله وكذلك ليس للارادة ايضا مدخل في سلب

الاختيار لان الارادة متفرعة على علمه تعالى وتابعة له والعلم تابع للمعلوم الذى
صدر عن العبد بالاختيار فهى ايضا تابعة لاختيار العبد فلا يكون موجبا
للفعل واما قولهم والاجبار انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد
عن الارادة فقلنا هذا لا يثبت الايجاب بل الاستلزام والفرق ظ قوله
فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد اى اذا كان الوجوب او الامتناع
بتوسط الاختيار محققا للاختيار فى نفس الفعل لا يكون ذلك الفعل كحركة
الجماد الذى لا مدخل لاختياره فيه اصلا وهو الحق ههنا لان الحق نفى الجبر
فى افعاله الذى يدعيه الجبرية وهذا القدر كاف له واما الكلام فى ان ذلك
الاختيار ليس فعل العبد لانه لا يوجد شيئا على ما تقرر عليه رأى اهل الحق
فيكون مخلوق الله تعالى فيلزم الجبر فالشيخ الاشعرى يسلمه ويقول ان العبد
مجبور على الاختيار فانه محل الارادة التى احدثت فيه جبرا وهو جبر متوسط
لا يستلزم الجبر فى الافعال على ما سيجئ تحقيقه واما الذاهبون الى مذهب
الاستاد فلم يصرحوا بلزومه ولا بعدمه لكن لهم ان يقولوا ان كون الاختيار
مخلوق الله تعالى لا يستلزم الجبر لان الاختيار الذى هو مخلوق له تعالى
بمعنى الارادة وهى صفة من شانها ان يتعلق بكل من الطرفين الفعل
والترك من غير داع ومرجح كما فى قدحى العطشان فكونه من الله تعالى
لا يستلزم الجبر لان اعطاء صفة من حيث كونها صفة ليس جبرا انما يقال
الجبر بالنسبة الى الافعال واعطاء الارادة لا يستلزم شيئا منها الا يرى ان صدور
ارادته تعالى من ذاته تعالى بطريق الايجاب من غير شائبة الاختيار
لا ينافى كونه فاعلا مختارا بالاتفاق فكذلك صدور ارادة العبد من ذاته تعالى
ايضا لا يستلزم الجبر ولا ينافى كونه مختار اذ لا فرق بينهما فى عدم كون
كل منهما باختيار صاحبه نعم لو كان الاختيار بمعنى الارادة المتعلقة باحد
الطرفين او الارادة التابعة للداعى من الله تعالى لزم الجبر لعدم التمكن
ح على احد طرفى الفعل اما مطلقا او عند وجود الداعى لكنه ليس كذلك
هذا ولا يخفى عليك ان ما ذكره انما يدل على عدم كونه مجبورا فى الافعال

قوله لان الارادة متفرعة من علمه تعالى الخ اقول العلم الذى تفرع عنه الارادة هو العلم التصورى لا التصديقى والا لزم الدور الباطل اذ الوقوع تابع للارادة قطعا وقد سبق ان العلم التصديقى بالوقوع تابع للوقوع والوقوع تابع للارادة فلو كانت الارادة تابعة للعلم التصديقى بالوقوع لزم كون العلم التصديقى تابعا لنفسه وهو دور باطل فالصواب ههنا الاقتصار على قوله لان الارادة الازلية تابعة لاختيار العبد فى نفسه الا ان يقال مراده انما اراد الله تعالى فعل العبد او تركه دون ضده لانه تعالى يعلم فى الازل ان العبد يختاره فيما لا يزال فالارادة الازلية كالعلم التصورى التعلق بذلك الفعل او الترك وهى تابعة للعلم التصديقى التعلق بوقوعه ايضا فلا اشكال كلنبوى

الصادرة بتوسط الاختيار واما فى نفس الاختيار فهو مضطر مجبور قطعا كما انه تعالى موجب بالنسبة الى الارادة وغيرها من الصفات وان كان مختارا بالنسبة الى الافعال الصادرة بتوسطها والشيخ الاشعرى انما يقول بكونه مجبورا فى الاختيار لا فى الافعال الصادرة بتوسطه تأمل **قوله** توجيه النقض بالعلم ظ بان يقال ما علم الله وجوده فى الازل يجب وما علم عدمه يمتنع فلا يكون الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال اختيارية مع انها اختيارية باتفاق من المتخاصمين **قوله** واما بالارادة فمبنى اه اى النقض بارادته تعالى مبنى على ان تعلقات الارادة ازلية فيقال ما اراد الله تعالى فى الازل وجوده يجب والا يمتنع فلا يكون له اختيار فى الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال اما اذا كانت حادثة فلا يتم اذ لا يكون للارادة تعلق سابق على وجود الاشياء به يجب او يمتنع قال الفاضل الجلى ان النقض وارد لو كان تعلقاتها حادثة بان يقال ان تعلقت بايجاد شئ فيما لا يزال يجب وجوده والا يمتنع وجوده فبطل الاختيار وفيه بحث لان هذا الوجوب بالاختيار حين الايجاد وهو لا ينافى الاختيار لتحقق التمكن على الفعل والترك قبل الايجاد وانما المنافى له الوجوب الحاصل قبل الايجاد كالحاصل من تعلق الارادة فى الازل وهو ظ **قوله** وقد يجاب بان الاختيار اه حاصل الجواب ان الاختيار عبارة عن التمكن عن ارادة الضد حال ارادة الشئ لا بعدها فالوجوب الحاصل بعد ارادته لا ينافى الاختيار وهذا حاصل فى ذاته تعالى بالنسبة الى الارادة لانه كان يمكن فى الازل ان يتعلق ارادة الله بكل من الطرفين على سبيل البدل وكذا بالنسبة الى العلم ايضا لانه ليس قبل تعلق ارادة الله تعالى تعلق علم الموجب لتعلق الارادة لان تعلقاتها ازلية ولا يتصور القبلية والبعدية فى الازل بخلاف ارادة العبد فان تعلقها متأخر عن تعلق علمه تعالى وارادته الازلية فيتحقق الوجوب او الامتناع قبله فلا يكون له التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة وقد يجاب عن النقض بالارادة بان المرجح الموجب فى افعاله تعالى هو ارادته المستندة

الى

هذا لا يثبت الايجاب آه اقول غاية
ما ثبت بذلك هو الضرورة بشرط
المحمول وهو لا ينافى الاختيار الا
يرى ان الله تعالى بشرط كونه خالقا
خالق بالضرورة والا لاجتمع
النقيضان وذلك لان العلم التصديقى
الواجب تعالى يستحيل تعلقه
الى الواقع لانه جهل فهو انما
بخلاف الواقع بشرط كونه واقعا
يتعلق بالواقع مشروطا بالوقوع
بناء على ان تعلقه مشروط معلوم الله تعالى
وقولنا لو لم يقع معلوم الله تعالى
لكان علمه جهلا بمنزلة ان يقول
او لم يقع الواقع لزم ذلك فغاية ما لزم
ضرورة وقوع الواقع بشرط كونه
واقعا وهى ضرورة بشرط المحمول
وهى لا يوجب كون الفاعل موجبا
ولذا نقض الدليل المذكور بافعال
البارى تعالى ولعل مراده هذا

الى ذاته تعالى بطريق الايجاب بخلاف ما فى افعال العبد فانه بارادة الله تعالى فيلزم الجبر فيه قطعا قوله تأمل نقل عنه ولعل وجه التامل ان معنى الايجاب على ما ذكرتم هو عدم التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة بان يكون تعلقها متفرعا على شئ تابعا له ان وجد وجد والا فلا وهذا انما يستدعى القبلية الذاتية لا الزمانية فالايجاب بهذا المعنى حاصل فى ذاته تعالى لان تعلق العلم وان لم يكن مقدما على تعلق الارادة بالزمان لكنه مقدم عليه بالذات فان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم وهو متفرع عليه فيتحقق وجوب الفعل وامتناعه قبل تعلق الارادة قبلية ذاتية بخلاف ارادة العبد فانها متبوعة لتعلق علمه تعالى وارادته ضرورة توقفها على تعلقهما بطريق جرى العادة وان كان تعلق ارادة العبد متأخرا عن تعلقهما بالزمان فلا يلزم الايجاب وسلب القدرة والاختيار قوله اى بالدوران والترتب المحض دفع لما يتوهم من ظ العبارة من ان قوله ان لقدرة العبد وارادته مدخلا فى بعض الافعال يدل على ان لقدرته تاثيرا فيه وهو مناف للحصر المستفاد من قوله ان الخالق هو الله وحاصل الدفع ان ما يحكم بديهة العقل هو ان لقدرة العبد مدخلا فى بعض الافعال بالدوران بانه متى تحقق القدرة تحقق الفعل ومتى لم يوجد لم يوجد والترتب المحض الخالص عن الحكم بالتأثير وعدمه كما يحكم بدوران الاحراق مع مساس النار وترتبه عليه لا انه يحكم العقل بان لقدرته مدخلا فيه بالتأثير حتى يصير منافيا لقوله بان الخالق هو الله اذ لا حكم للضرورة فيه كما انه لا حكم لها فى عدم التاثير بل كل منهما نظرى ثبت بالدليل وبما ذكره اندفع الشبهة التى اوردت لنفى الجبر المتوسط من ان بديهة العقل كما يحكم بوجود صفة فى العبد فارقة بين حركتى البطش والارتعاش يحكم بثبوت تاثيرها فان صدق حكمها الاول صدق حكمها الثانى فيكون مذهب القدرية حقا وان كذب الثانى كذب الاول فيكون مذهب الجبرية حقا وعلى التقديرين فلا توسط اذ لا حكم للبديهة فى تاثير القدرة الحادثة

الحيثى من الاستلزام هو الضرورة كلنبوى
بشرط المحمول فتأمل
واما الذاهبون الى مذهب الاستاذ
اه اقول لا يخفى ان الارادة الصالحة
لان تتعلق بكل من الجانبين هى
المسماة بالارادة الكلية ولا نزاع لاحد
فى كونها مخلوقة لله تعالى بلا
اختيار من العبد ولا فى كونها به
حيث هى غير صالحة لترجيح
جانب معين من الفعل والترك بل
المرجح هو تعلق تلك الارادة
وصرفها الى جانب معين وذلك
الصرف المسمى بالارادة الجزئية
ومراد الاشعرى ان هذه الارادة
الجزئية ليست من العبد كالكلية
بل هى ايضا من الله تعالى ولذا
لزم الجبر المتوسط واما الجبر اللازم
فى الارادة الكلية فمقول به المعتزلة

سيما حين ثبوت انتفائه بالقواطع انما حكم البداهة بالدوران والترتب المحض
كما لا يخفى   قوله   صرف القدرة جعلها يعني معنى صرف القدرة
جعلها متعلقة بالفعل وذلك الصرف يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل
لا بمعنى انه سبب مؤثر في حصول ذلك الصرف اذ لا مؤثر الا الله بل بمعنى
ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة
بالفعل بحيث لو كانت مستقلة في التأثير لاوجد الفعل واما صرف الارادة
وجعلها متعلقة بالفعل فليست مخلوقة الله تعالى حتى يلزم الجبر بل هو
لذاتها فانها صفة من شانها ترجيح احد المتساويين بل المرجوح من غير
داع لها ومرجح كما عرفت في ارادة الله تعالى من انه صفة توجب تخصيص
احد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات من غير احتياج الى مرجح وكما
ان صدور الارادة عن ذاته تعالى بطريق الايجاب لا يوجب الجبر في افعاله
كذلك صدور ارادة العبد من ذاته تعالى لا يوجب كونه مجبورا في افعاله
واعلم ان هذا المقام يستدعي بسطا في الكلام فنقول وبالله التوفيق ان
افعال العباد منها ما يتعلق بها ارادة الله تعالى بلا توسط اختيار العبد
بمعنى ان الله يوجدها سواء تعلق بها ارادة العبد اولا ومنها ما يتعلق بها ارادته
تعالى بتوسط اختياره وارادته بمعنى ان الله تعالى اوجد في العبد قدرة بها
يتمكن من الفعل والترك وارادة ترجح احدهما فاذا رجحت ارادة العبد احد
الطرفين وتفرعت عليه تعلق قدرته وصرف الالات والدواعي اليه بمعنى
ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى في العبد صفة متعلقة
بالفعل بحيث لو كانت لها تاثير بالاستقلال لاوجد الفعل ثم تعلقت ارادة الله
تعالى وقدرته بخلق ذلك الفعل عقيب ذلك اعني تعلق ارادته وقدرته وصرف
الالات اليه تعقيبا ذاتيا فان قيل ذلك الترجيح المتفرع عليه تعلق القدرة
وصرف الدواعي اما ان يكون مخلوق الله تعالى فالجبر باق او فعل العبد فيكون
العبد خالقا لبعض افعاله قلت ذلك الترجيح من مقتضيات الارادة على ما
بين في موضعه من ان الارادة صفة من شانها ترجيح احد المتساويين فان قيل

ايضا بل جميع الفرق ولا كلام ههنا
يتعلق بذلك وانما الكلام في الجبر في
عقيب الارادة الجزئية فالصواب
ان يقول واما الذاهبون الى مذهب
الاستاذ والقاضي فلهم ان يقولوا
ما ليس من العبد هو الارادة الكلية
لا الجزئية ولا يلزم ايجاد العباد
بعض الموجودات لان الجزئية
لكونها عبارة عن تعلق الارادة
الكلية بجانب معين هي من مقولة
الاضافة وهي من الامور الاعتبارية
لا من اعيان الموجودات او هي من
قبيل الاحوال المتوسطة بين
الموجود والمعدوم كما قاله الصدر
في التوضيح فحينئذ لا يلزم منهما الجبر
لا محضا ولا متوسطا وبهذا عرفت
ما في كلام هذا المحشي من التطويل
بلا طائل ويمكن حل كلام الخيالي
على ما ذكرنا فتامل
كلنبوي

اذا كان الترجيح من مقتضيات ذات الارادة فما فائدة التكليف اذ لا ارادة تتعلق باحدهما بالضرورة قلت قد يصير التكليف داعيا لتعلق الارادة بناء على ان الارادة تابعة للعلم فاذا علم المكلف ان التكليف واقع هكذا فهو حسن يصير ذلك داعيا لتعلق ارادته وترجيحه فيصرف القدرة والدواعي اليه فيخلق الله تعالى الفعل عقيبه عادة و باعتبار ذلك التعلق اعني تعلق الارادة المترتبة على الداعي يصير الفعل طاعة وعلامة للثواب والحاصل ان الله تعالى خلق في العبد علما اجماليا بالافعال الاختيارية قبل صدورها وعلما بحسنها وقبحها وترتب الثواب والعقاب عليها ماخوذ من لسان الشارع وخلق فيه ارادة تابعة لذلك العلم مرجحة لبعضها وقدرة متعلقة بالفعل تابعة لتلك الارادة بحيث لو كانت مستقلة في الايجاد لاوجدها فالعلم بالحسن والقبح الداعي الى تعلق الارادة ان تعلقت ارادته بالقبيح يستحق الذم باعتبار المحلية والعقاب بطريق جري العادة وان تعلقت بحسن يستحق المدح والثواب كذلك ولذا لو فعل قبيحا لم يعلم قبحه لا يستحق الذم والعقاب ولو تعلق ارادته بقبيح وعزم عليه مع العلم بقبحه يستحق المواخذة وان لم يخلق بعده فان قيل تلك الارادة التي من شانها الترجيح حادثة فهي اما بارادة العبد فيلزم التسلسل واما بارادة الله تعالى فيكون مجبورا قلت تلك الارادة مخلوقة لله تعالى والعبد مجبور في نفس تلك الصفة وهو لا يستلزم الجبر في الافعال الصادرة بتوسطها كما في افعال الباري تعالى فانها صادرة بتوسط الارادة المستندة الى ذاته بطريق الايجاب والا لزم حدوثها مع انه مختار فيها اذ لا فرق بين ان يكون مستندة الى ذاته بطريق الايجاب وبين ان يكون مستندة الى غيره في عدم كونهما بالاختيار والسر فيه ان الارادة المخلوقة فيه مطلقة من غير ان تكون متعلقة بالحسن او القبح هذا محصول ما ذكره الشارح في هذا الكتاب من تحقيق خلق الافعال والله اعلم بحقيقة الحال قوله وقيل صرف القدرة آه اي وقيل في بيان معنى صرف القدرة ومغايرته لصرف الارادة ان صرف القدرة

عبارة عن قصد استعمالها وذلك القصد غير صرف الارادة لانه عبارة عن
القصد الذى يحدث عنده القدرة كما سيجئ فى بيان ان الاستطاعة مع الفعل
من ان القدرة صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل وانما قلنا
بمغايرتهما لان صرف القدرة متأخر بالذات عن وجودها لان قصد استعمالها
فرع كونها موجودة ووجود القدرة متاخر بالذات عن قصد الاكتساب لانه
سبب عادى لخلق القدرة والمتقدم غير المتاخر اذ لو كان عينه يلزم تقدم الشئ
على نفسه قوله وليس بشئ لان قصد الاستعمال اه اى ماذكره صاحب
القيل ليس بشئ اما بيان معنى صرف القدرة بقصد الاستعمال فلانه يقتضى
ان يوجد القدرة فى العبد ولا يكون مستعملا لان استعماله موقوف على
القصد ومتأخر عنه بالزمان لان قصد الفعل مقدم على الفعل بالزمان
على ما تقرر عليه رأى جمهور المتكلمين ولا تكون القدرة مع الفعل بل قبله
بالزمان لان الفعل مقارن لاستعمال القدرة المتاخر بالزمان عن القصد
المقارن بوجود القدرة مع ان مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل
اعنى الاشعرى انها مقارنة للفعل بالزمان لا قبله واما بيان مغايرة القصدين
فلان تقدم الشئ باعتبار ذاته لاينافى تاخره بحسب وصفه فيجوز ان يكون
القصد من حيث ذاته متقدما على القدرة ومتأخرا عنه باعتبار وصفه
اى بالنظر الى استعمال القدرة فلا يثبت مغايرة القصدين كما فى قولك
رماه فقتله فان الرمى المخصوص باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا
وهو انما يتحقق بعد الموت فيكون الرمى متأخرا عن الموت باعتبار كونه
قتلا مع انه متقدم على الموت باعتبار ذاته ولذا صح دخول الفاء فى قولك
رماه فقتله قوله هذا هو التعقيب الذاتى اى كون الفعل عقيب
مجموع صرف القدرة وصرف الارادة هو التعقيب الذاتى وان كان بالنسبة
الى صرف الارادة تعقيبا زمانيا بل الشبيه بالذاتى لان خلق الله الفعل
لا يتوقف على صرف العبد قدرته وارادته بحيث يمتنع وجوده بدونه اذ هو
من الاسباب العادية التى ليست سببيتها الا وهمية فكذا التعقيب قوله

والا فالقدرة اه اى وان لم يكن التعقيب ذاتيا بل زمانيا لم يكن القدرة مع الفعل بل قبله وهو خلاف مذهب الشيخ الاشعرى قوله قيل عليه فح لاشركة اه حاصله ان تفسير الشركة بما ذكر يقتضى ان لا يكون الشركة فى مذهب الاستاد لعدم انفراد كل من قدرة الله وقدرة العبد بمقدور بل مجموعهما مؤثر فى مقدور واحد مع انه مذهبه اقبح شركة من مذهب المعتزلة لانه يدل على قدرته تعالى غير كاملة فى الايجاد بل هو ناقصة محتاجة الى الاعانة بخلاف مذهب المعتزلة فانه لا يدل على النقصان بل على انه لا يقدر على بعض الامور ولا نقصان فى ذلك كما لا نقصان فى عدم قدرته على الممتنعات قوله ولبس بشئ اه اى ما ذكره لبس بشئ لان كلا من المؤثرين اعنى قدرة الله تعالى وقدرة العبد منفرد بما له من دخله فى التأثير على انا لا نم انه اقبح شركة من المعتزلة لان تأثير قدرة العبد فى بعض الامور بجعل الله تعالى وخلقه مؤثرا فيها ليس اقبح من نفى دخل قدرة الله بالكلية وجعل العبد خالقا بالاستقلال والقياس على الممتنعات قياس مع الفارق قوله ولا يجرى فى ملكه اه قيل الواو للحال اقول يجوز ان يكون معطوفا على قوله دخل قدرة الله بتقدير ان المصدرية وهو ادخل فى الفهم ونظم المعنى كما لا يخفى قوله اى علة عادية وهى ما يدور عليه الفعل وجودا وعدما كالنار مع الاحراق والشرط العادى ما يتوقف عليه تأثير الفاعل عادة لا حقيقة ولم يكن دائرا معه كيبس الملاقى فان تحقق اليبس لا يستلزم تحقق الاحراق فما قال الفاضل المحشى من انه لا يظهر الفرق بين كون القدرة علة عادية و بين كونها شرطا عاديا لبس بشئ وهذا عند الشيخ الاشعرى حيث ينفى كون شان القدرة الحادثة التأثير فتسميتها علة اوشرطا مجاز قوله ولك ان تقول اه هذا ما وقع فى كلام الامدى من ان شان القدرة الحادثة التأثير وان لم يؤثر بالفعل لوقوع متعلقاتها بقدرة الله فح تسميتها علة اوشرطا حقيقة فما قال الفاضل المحشى من ان كون شان القدرة التأثير غير مسلم عند اصحابنا فلا يحسن ايراده غير مسلم لانهم

انما ينفون التأثير بالفعل لا كون شانه التأثير قوله يشير الى وجه الذم في ترك الواجبات يعني ان وجه الذم واستحقاق العقاب في ترك الواجبات بمعنى عدم اتيانها وان لم يكتسب القبيح وهو تضييعه لقدرة فعل الخير بترك القصد اليه وهذا مبنى على ما هو الاصح من ان عدم الفعل ليس متعلق القدرة والارادة بل هو متعلق عدم القدرة والارادة على ما مر من ان الاعدام ليست متعلق المشيئة والقدرة واما عند من يرى انه مقدور حاصل بصرف القدرة والارادة اليه فعنده وجه استحقاق الذم في ترك الواجبات كسب القبيح بقصد فعل الشر وصرف القدرة اليه لا التضييع فقط وانما فسرنا ترك الواجبات بعدم الاتيان لان الترك بمعنى كف النفس عنها عند تهيء الاسباب وميلان النفس الى فعل المنهي حاصل بصرف الارادة والقدرة بالاتفاق كما ان كف النفس عن المنهي عند تهيء الاسباب والميلان الى فعل الواجب حاصل بصرف الارادة والقدرة فاستحقاق الذم والعقاب فيه لكسب القبيح بالاتفاق ومما ينبغي ان يعلم ان قول الشارح فيستحق الذم والعقاب يستفاد منه انه قد يستحق الذم والعقاب بترك قصد الفعل ايضا وانه قد لا يعاقب بعفو من الله تعالى او سهو من العبد او نحو ذلك ومعنى الاستحقاق انه لو عوقب بذلك كان ملائما لنظر الشارع لا انه حق لازم لانه ليس مذهبنا قال بعض الفضلاء انه لو كان استحقاق الذم والعقاب لاضاعة مبدأ فعل الخير لكان معاقبا بقصد فعل الشر لحصول التضييع مع ان قصد فعل الشر معفو ما لم يعمل اقول الاصح ان المعفو هو خطور فعل الشر بدون القصد واما القصد فلا قال في تمهيد المعرفة ثم اعمال القلوب من الفكر والنية هل يحاسب ام لا فقال بعضهم لا يحاسب وبعضهم يحاسب والاصح انه ان خطر بباله ولم يعتقد ولم ينو ذلك فانه لا يحاسب وان كان كفر الان ذلك الخطر مما لا يمكن الاحتراز عنه واما اذا خطر بباله واعتقد ذلك وثبت عليه فانه يسأل ويحاسب لقوله تعالى وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله

وقوله

وقوله تعالى ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤلا قوله
وهو لاينافي اه اى كون انه ضيع سبب الذم والعقاب في ترك الواجبات لاينافي
ان يكون وجه الذم في فعل المنهيات شيئا اخراعني صرف القدرة اليه
على ما سيجيء في قوله وصحة الاستطاعة تعمداه حيث قال الا انه صرف
قدرته الى الكفر وضيع باختياره اه وانما قلنا انه لاينافي ذلك لان ترك
الواجب وان كان من المنهيات الا انه من المتروك فيجوز ان يكون وجه الذم
والعقاب فيه مغايرا لما في فعلها قوله هذا الكلام الزامي اه اى هذا الدليل
على وجوب المقارنة دليل الزامي مبني على مذهب الخصم القائل بتأثير
القدرة فحاصل الدليل انه لو كانت الاستطاعة سابقة على الفعل يلزم
وقوع الفعل بلا استطاعة ولكن وقوعه بدونها مح عندكم لانه يستلزم
التخلف الاثر عن المؤثر الاى وان لم يكن الزاميا بل تحقيقيا مبنيا على مذهب
اهل الحق فلا يفيد وجوب المقارنة لان استحالة وقوع الفعل بدون
الاستطاعة ح مم اذ لا دخل للاستطاعة في وجود الفعل عنده حتى
يستحيل وجود الفعل بدونها قيل فيه انه قد عرفت آنفا ان الاستطاعة
عندهم اما علة عادية او شرط عادى له وعلى التقديرين يستحيل وجوده
بدونها عادة اقول ان كان المدعى ان الاستطاعة يجب ان يكون مع الفعل ولا
يجوز تقدمها اصلا فلا بد ان يجعل الكلام الزاميا لانه لو جعل تحقيقيا انما
يدل على انه يلزم خلاف جرى العادة وهو لا يستلزم امتناع تقدمها مطلقا
وان كان المدعى ان الاستطاعة يكون مع الفعل بطريق جرى العادة
فلا حاجة الى جعله الزاميا ولعل المحشى حمله على الاول بناء على رعاية ظ
قول الشارح واذا كان الاستطاعة عرضا وجب ان يكون مقارنة بالفعل
لعدم بقاء الاعراض قوله فلا نقض بقدرة الله اى حين اذا كان مقارنة
بالقدرة الحادثة مبنية على امتناع بقاء الاعراض لا يرد النقض بقدرة الله
تعالى وتقرير النقض لو كانت القدرة مع الفعل لا قبله لزم حدوث قدرة
الله تعالى او قدم مقدوره اذ الغرض كون القدرة مع الفعل فيلزم من

حدوث مقدوره حدوث قدرته ومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطلان بل قدرته ازلية اجماعا ومتعلقة فى الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كانت ممتنعة فى القدرة الحادثة لكانت ممتنعة فى القدرة القديمة ايضا كذا فى شرح المواقف وحاصل الدفع ان القدرة الحادثة غير باقية لانها من الاعراض فهى ممتنعة البقاء والا لزم قيام المعنى بالمعنى على مامر فلو كانت قبل الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة بخلاف القدرة القديمة فانها باقية ازلا وابدا فلا يلزم من تقدمها على وجود المقدور محال قوله لبست من قبيل الاعراض لان العرض عبارة عن ممكن يكون تحيزه تابعا لتحيز شئ اخر والصفات لبست كذلك قوله حاصله انه لبس نفى وجود المثل اه يعنى حاصل الجواب ان مدعى الشيخ الاشعرى ان القدرة مقارنة للفعل سواء سبقها مثل اولا وليس نفى وجود المثل السابق داخلا فى دعواه حتى يردان دليله انما يدل على وجوب المقارنة لا ان لا يوجد قبل الفعل لجواز ان يكون باقية بتجدد الامثال على ماهو مذهبه فى جميع الاعراض فتكون قبل الفعل مع المقارنة له بتجدد الامثال فلا يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة قوله وفيه بحث اه حاصله ان نفى المثل السابق داخل فى دعواه اذ مذهبه ان لا قدرة قبل الفعل ومذهب المعتزلة جوازها قبله حيث قالوا انه لابد من مثل للقدرة سابق على حصول الفعل والا لزم تكليف العاجز على ما ستعرفه فالنزاع بين الفريقين فى ان القدرة قبل الفعل ام لا قال فى المواقف قال الشيخ واصحابه القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل فمنهم من قال ببقائها حال الفعل ومنهم من نفاه وبهذا ظهر ركاكة قوله لابد من مثل سابق والاولى ان يقول لابد من قدرة سابقة لان وجود المثل انما هو عند بعض المعتزلة القائلين بان القدرة باقية حال الفعل بتجدد الامثال واما عند من يقول ببقائه حال الفعل وهو يبقى ببقاء الاعراض فليس عنده مثل سابق بل نفس القدرة التى يعتمد عليها التكليف كما لا يخفى

قوله يرد عليه انه يجوز ان يكون اه حاصله انه انما يلزم قيام العرض بالعرض لو كان الامر الحادث فيها في الحالة الثانية امرا موجودا حتى يكون عرضا فانه قسم الموجود الممكن واما اذا كان امرا يعتبره العقل و ينتزعه من غير ان يكون له تحقق في الخارج زائدا على نفس القدرة كالرسوخ فان الكيفية النفسانية من حيث استحكامها في موضعها ولو بتعاقب الافراد والامثال تسمى راسخة وليس الرسوخ امرا زائدا عليها في الخارج كما لا يخفى قال بعض الافاضل هذا البحث مندرج في النظر الذي ذكره الشارح بقوله وفيه نظر لان حاصل قوله لانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء الشرط اه انه لا يلزم من عدم حدوث معنى فيها ان يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الاولى تحكما لجواز ان يكون وجود الشرط في الحالة الثانية من حدوث وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض او غير ذلك من الامور الاعتبارية المتناسبة اقول ان قول الشارح مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السوا ينافي ما ذكر لان القدرة الراسخة الحادثة في الحالة الثانية ليست مساوية للقدرة الحادثة في الحالة الاولى لعدم كونها راسخة فالظاهر ان الشارح اراد انه يجوز ان يكون الحادثة في الحالة الثانية امورا خارجة تكون شروطا لتأثيرها فلا يلزم قيام العرض بالعرض فتأمل قوله وهو الامام الرازي اه قال في المواقف قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة ولا شك ان نسبتها الى الضدين سوآء هي قبل الفعل وتطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير ومتها ولا شك انها لا تتعلق بالضدين بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى الاخر لاختلاف الشرائط وهي مع الفعل ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير والمعتزلة ارادوا مجرد القوة فلا نزاع قوله الا ان الشيخ لما لم يقل اه دفع لما ورد على ما قال الامام الرازي من ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال

لنه اراد بالقـدرة القوة المستجمعة بجميع شرائط التأثير وحاصل الدفع
ان المراد بالتأثير مايعم الكسب بان يكون المراد القدرة المستجمعة بجميع
شرائط حصول الفعل سواء كانت مؤثرة اومقارنة عادة فيطابق مذهب
الشيخ وصار الحاصل ان القدرة مع جميع الجهات التى يحصل الفعل بهـا
اى بسببها كما هو رأى المعتزلة اومعها اى مقارنا لهـا كما هو رأى الشيخ
مقـارنة للفعـل غير سابقة عليه وبدون تلك الجهات سابقة عليـة
قوله وفى كلام الامدى اه اى وقع فى كلام الامدى ان القـدرة الحادثة
من شانها التأثير وانما لم تؤثر بالفعل لان متعلقاتهـا وقعت بقدرة الله تعالى
حتى لو لم يسبقها قدرته تعـالى لكان كافيا فى التأثير وح لا اشكال فى صحة
ماذكره الامام الرازى ولا حاجة الى تعميم التأثير بمايعم الكسب كما لا يخفى قوله
يعنى تبعيتهما فى التحيز انما فسر القيـام بهـذا لان القائل بامتناع قيام
العرض بالعرض انما فسره بهـذا المعنى فمن قال الاولى ان يقـال بمعنى
اختصـاص الناعت بالمنعوت اوالتبعية فى التحيز لم يأت بشئ قوله
والا فليس اه اى وان لم يمتنع قيامهمـا معا بالمحل بل جاز قيامهما معا بالمحل
فليس جعل احدهمـا وصفا للاخر بان يقال السواد باق اولى من العكس
بان يقـال البقاء اسود قوله ووجه الصعوبة اه حاصله انه يجوز ان يكون
بين الامرين القـائمين بمحل خصوصية ذاتية بهـا يصير احدهما صفة
للاخر دون العكس وانما لم يذكر وجه صعوبة المقـدمتين الاوليين لانه
قد مر ذكرهمـا فى الشرح قوله يعنى ان للمكلف وصفـا اضافيا
آه يعنى حاصل جواب الشـارح ان للمكلف وصفا بحال متعلقه وهو كون
اسبـابه وآلاته سالمة عن الافة والعاهة يعـبر عنه تارة بلفظ مجمل دالة
على الاضافة وكونه وصفـا بحال متعلقه ضمنا وهى الاستطاعة ويعبر
عنه تارة بلفظ مفصل دال على الاضـافة صريحا وهى سلامة الاسباب
والالات قوله وكون الاستطـاعة وصفا ذاتيـا للمكلف ثم يعنى
وانما توجيه جواب الشـارح بان السلامة مطلقـا وان لم يكن وصفا له

لكن المراد سلامة اسبابه وهو وصف ذاتي للمكلف كما ان الاستطاعة وصف ذاتي له لان المكلف كما يتصف بالاستطاعة كذلك يتصف بذلك حيث يقال ذو سلامة اسباب فيصح تفسيرها بها فيرد ان كون الاستطاعة وصفا ذاتيا مم والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه لانه وصف له باعتبار متعلقه ولا يصح تفسير الوصف الذاتي بالاضافي وان قولنا ذو سلامة اسباب انما يفيد صحة حملها على المكلف لا كونها وصفا ذاتيا له حتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة بذلك هذا ما سنح لخاطري الكليل وذهني العليل وبعض من تصدى لحل هذا الكتاب جعل قوله واما كون الاستطاعة وصفا ذاتيا فم والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه داخلا في تقرير الجواب وقال يعني ان الاستطاعة والسلامة كلاهما وصفان اضافيان لا فرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل ولانم ان الاستطاعة وصف ذاتي له والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه وجعل قوله وقولنا ذو سلامة اسباب انما يفيد اه جواب سؤال وهو ان يقال لانم انه لا يصح تفسيرها بسلامة الاسباب لان سلامة الاسباب ايضا وصف ذاتي له حيث يقال ذو سلامة اسباب فيصح تفسيرها بذلك وحاصل الجواب ان قولنا ذو سلامة اسباب انما يفيد صحة الحمل لا كونها صفة ذاتية له حتى يفيد صحة التفسير ولا يخفى ما فيه اما اولا فلانه ح يصير قوله والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه مصادرة وان امكن دفعه بالتكلف واما ثانيا فلان قوله وقولنا ذو سلامة اسباب اه يصير كلاما على السند الغير المساوي وهو خارج عن قانون المناظرة على ان المنع المذكور لا يضر لان فيه تسليم صحة تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب فلا حاجة الى دفعه واما ثالثا فلان اسلوب الكلام يأبى عن ذلك كما لا يخفى على من له ذوق سليم وطبع مستقيم قوله والاقرب ما افاده بعض الافاضل الخ اراد به السيد الشريف قدس سره العزيز وحاصل التأويل ان القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب الا انهم تسامحوا في ذلك اذ لم يقصدوا معناه الصريح بل ما يفهم منه اعني كونه

بحيث سلمت اسبابه واعتمدوا على ظهور ان الاستطاعة صفة المكلف
والسلامة ليست صفة له فلابد ان يقصد بما ذكروا فى تعريفها معنى هو
صفة اعنى كونه بحيث سلمت اسبابه ودلالة سلامة الاسباب عليها واضحة
وكذا الكلام فى كل وصف للشئ بحال متعلقه مثل قولنا الدلالة فهم المعنى
من اللفظ وزيد قائم ابوه والحق مطابق الواقع اياه هذا خلاصة
ماذكره السيد الشريف فى حاشية شرح التلخيص وقد سبق مثله
فى قوله مطابقة الواقع اياه فتذكر قوله تحرير المقام الخ اى تحرير محل
النزاع على ماهو رأى المحققين فانه حكى عن امام الحرمين والامام الرازى
جواز التكليف بالمحال بل الوقوع مستدلين بما ذكره المحشى بقوله وقد يقال ان
ابالهب قد كلف الخ وقد نسب ذلك الى الشيخ الاشعرى قدس سره العزيز
ولم يثبت تصريحه به وذلك لاصلين الاول انه لا تأثير لقدرة العبد فى افعاله
فهى مخلوقة الله ابتدأ وثانيهما ان القدرة مع الفعل لاقبله والتكليف قبل
الفعل فلا يكون حين الاستطاعة والقدرة وليس بشئ لانه يستلزم ذلك
ان يكون جميع التكاليف عنده تكليفا بما لايطاق على ماسيذكره المحشى
ولانه لامعنى لتأثير العبد فى افعاله الا القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله
الفعل عقيب قصده والتكليف انما يعتمد على سلامة الاسباب لا على القدرة
المقارنة قوله مايمتنع فى نفسه كاعدام القديم وقلب الحقايق قوله ولايمكن
من العبد امابان لايكون من جنس مايتعلق به القدرة الحادثة كخلق الجواهر
اويكون لكن من نوع اوصنف لايتعلق به التكليف كحمل الجبل والطيران
الى السماء قوله لكن تعلق بعدمه علمه آه فان ماعلم الله واراد عدمه امتنع
وقوعه وان كان ممكنا فى نفسه فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة قوله
فالاولى لايجوز آه اى التكليف بالممتنع الذاتى لايجوز ولايقع اتفاقا من
المحققين من اصحابنا بناء على تجويز الاملين على مامر واستدلوا على ذلك
بانه لوصح التكليف بالمستحيل لكان مستدعى الحصول اذلامعنى للتكليف
الا الطلب واستدعاء الحصول واللازم بط لان طلبه فرع تصور وقوعه

ولا يتصور وقوعه اذ لو تصور لتصور مثبتا ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته تنافي ثبوته والا لم يكن ممتنعا لذاته وهذا كتصور الاربعة بانه ليس بزوج فانه تصور على خلاف ماهيته لان كل ما ليس بزوج ليس باربعة وتحقيق هذا الكلام في شرح المختصر العضدي قوله والثانية لا تقع اتفاقا آه بشهادة الايات والاستقرأ قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها قوله يجوز عندنا آه لجواز ان يخلق الله فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة فان قيل يجوز تكليف الجماد وليس كذلك قلت فرق بينهما بان الجماد ليس محلا للتكليف لعدم فهم الخطاب بخلاف العبد قوله والثالثة يجوز ويقع آه فان من مات على كفره ومن اخبره الله بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصيا قوله فهذا توجيه آه يعني ان قولنا التكليف بما تعلق علمه وارادته بعدمه واقع توجيه ما قيل ان تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري وليس المراد ان التكليف بالممتنع لذاته او ما لا يمكن من العبد واقع عنده كيف وهو مخالف لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وبشهادة الاستقرأ قوله ومن لا يقول به لا يعدها آه دفع لما يتوهم من انه اذا كان مراد الاشعري ما ذكر فلا معنى للخلاف فيه فان وقوع مثل هذا التكليف متفق عليه وحاصل الدفع ان من لا يقول بوقوع تكليف ما لا يطاق لا يعد هذه المرتبة اي المرتبة الثالثة من مراتب ما لا يطاق نظرا الى انه ممكن في نفسه من العبد قوله وقد يوجه ايضا آه اي قد يوجه ما قيل ان القدرة غير مؤثرة في الفعل عند الشيخ وغير سابقة عليه والتكليف قبله فيكون التكليف بما لا يطاق بهذا الاعتبار قوله بما يمكن في نفسه آه يعني ان المراد بقوله ما ليس في الوسع المرتبة الوسطى بقرينة قوله وانما النزاع في الجواز فان النزاع انما هو في جوازه اذ التكليف بالمرتبة الاولى لا يجوز اتفاقا وبالمرتبة الثانية جائز ووقع اتفاقا قوله ولك ان تأخذهما اي لك ان تأخذ كلا القولين على الاطلاق بلا تقييدهما بالمرتبة الوسطى ولا يلزم منه ان يكون الحكم بعدم الوقوع وبالنزاع في الجواز في جميع مراتبه لان الاطلاق

لا يستلزم العموم وشمول الافراد لان المطلق موضوع لحصة من الحقيقة محتمل لحصص كثيرة من غير تعيين ولا شمول الا يرى ان من قال اطعم رجلا واكس رجلا لا يستلزم الامر باطعام جميع الرجال واكسائهم فكذا الحكم بعدم وقوع تكليف ما لا يطاق وبالنزاع في جوازه لا يستلزم ان يكون في جميع مراتبه والمحشي المدقق جعل الضمير في قوله ولك ان تأخذهما الى الامكانين وقال ولك ان لا تقيد الامكانين اعني ما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه بقوله في نفسه وهو لا يستلزم شمول الممتنع لانه خارج من قوله ما يمكن وكذا لا يستلزم شمول ما يمكن من العبد لانه خارج بقرينة قوله وانما النزاع ولا يخفى انه لغو من الكلام لا مدخل له في المقام اصلا قوله وقد يقال ان ابا لهب آه يعني ان ابا لهب كلف بالايمان والايمان عبارة عن تصديق النبي عليه السلام بجميع ما علم مجيئه به من عند الله تعالى ومن جملة ما علم مجيئه به ان ابا لهب لا يؤمن به ولا يصدقه فيما اتى به فقد كلف بان يؤمن بانه لا يؤمن به وان يصدقه في ان لا يصدقه وانه مح لان اذعان الشخص بامر علم في باطنه خلاف ذلك الامر مستحيل قطعا يعني ان الشخص اذا كان مصدقا كان علمه بتصديقه علما ضروريا فلا يمكنه ح التصديق بعدم التصديق لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه في الاخبار بانه لا يصدقه فح وقع التكليف بالمرتبة الاولى اعني الممتنع لذاته فضلا عن جوازه قوله وفيه بحث لانه يجوز آه يعني انه انما يجد في نفسه خلافه لو كان له علم بالتصديق الذي حصل له ويجوز ان لا يخلق الله فيه العلم بالعلم فلا يجد في نفسه خلافه فيجوز ان يذعن بعدم التصديق لعدم العلم له بتصديقه مع حصوله فلا يكون تكليفا بالممتنع لذاته نعم ان خلق العلم بالعلم ضروري لا يتخلف عنه عادة فهو ممتنع عادي فيكون من المرتبة الوسطى وفيه انه يلزم ان يقع التكليف بالمرتبة الوسطى مع انه ذكر فيما قبل انه لا يقع التكليف به اتفاقا وايضا ان هذا الجواب انما يتم لو بين استحالة ان يصدقه في ان لا يصدقه بان الايمان بما وجد في نفسه خلافه مستحيل اما لو بين بان تصديقه في الاخبار

بانه لايصدقه فى شئ مما جاء به يستلزم عدم تصديقه فى ذلك الاخبار ايضا
ضرورة انه شئ مما جاء به ومايكون وجوده مستلزما لعدمه يكون محالا
فلايتم كمالايخفى وهذا التقرير اختاره الشارح فى حواشى العضدى ويمكن
الجواب على هذا التقرير بان الايمان عبارة عن التصديق بجميع ماعلم
مجيئه به ومعنى لايؤمن به رفع الايجاب الكلى لاالسلب الكلى فلا ينافيه
التصديق فى هذا الاخبار تأمل وفى قوله والذى يحسم مادة الشبهة اشارة
الى ماذكرنا من المناقشات قوله والذى يحسم مادة الشبهة هذا الجواب
اختاره السيد الشريف قدس سره فى شرح المواقف وحاصله ان
الايمان الاجمالى فى حقه غير مستلزم للمح وانما المح هو التفصيلى ووجوبه
مشروط بالعلم التفصيلى فالتصديق بانه لايؤمن المستلزم للمح انما يكلف به
اذا علمه ووصل اليه بخصوصه وهو مم وعلم الله تعالى واخباره للرسول
لاينافى ذلك فهو كقوله تعالى لنوح عليه السلام لايؤمن من قومك الا
من قدامن الاية ولايخفى ان هذا الجواب انما يدفع الشبهة عن الوقوع لا
عن الجواز لان وصول ذلك الاخبار اليه ممكن والمعلق بالممكن ممكن
قوله وفيه اختلاف الايمان بحسب اختلاف الاشخاص وهو مستبعد
جدا لان الايمان حقيقة واحدة لايتصور اختلافها بحسب الاشخاص
قوله لوصح هذا التقرير آه اى ماذكره الشارح بقوله وحلها نقض تفصيلى
منع للملازمة وماذكره المحشى نقض اجمالى وحاصله ان دليلكم بجميع مقدماته
بط لانه قد يتخلف الحكم عنه فى مادة مثل ابى لهب حيث وقع التكليف
بالايمان فضلا عن الجواز مع جريان الدليل فيه بان يقال انه لو كان جائزا
لمالزم من فرض وقوعه مح لكنه يلزم لانه يستلزم الكذب فى كلام الله تعالى
حيث اخبر عنه بانه لايؤمن قوله مع انا نعلم بالضرورة الوجدانية آه دفع
لما يتوهم من ان المدعى ان لاشئ من المتولدات بمكسوب العبد والدليل
انما ينهض على المتولدات الغير القائمة بمحل القدرة واما المتولدات القائمة
بمحلها فلا كالعلم الحاصل بعد النظر القائم بمحله والالم الحاصل من

ضرب الشخص لنفسه ونحو ذلك وحاصل الدفع انا نعلم بالضرورة ان حالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة فى غيرنا فى ان ليس شئ منهما مقدورا لنا ولا نتمكن من عدم حصولهما فعلم انه لا اكتساب فى جميع المتولدات قوله يرد عليه ان عدم تمكن العبد آه حاصله ان اريد بعدم التمكن من عدم حصولها عدمه قبل مباشرة ما يوجب حصوله فهو مم وان اريد عدمه بعد مباشرة ما يوجب حصوله فسلم لكن عدم التمكن بعد مباشرة السبب لا ينافى كونه مكتسبا للعبد الا يرى ان فعل العبد لا يمكن تركه بعد مباشرة ما يوجب حصوله اعنى صرف الارادة والقدرة مع ان العبد مختار فيه فكذا فى المتولدات قال الفاضل المحشى يمكن ان يقال ان كلام الشارح مبنى على افعال المباشرة الممتدة زمانا والمتولدات الممتدة زمانا وحاصله انك اذا ضربت انسانا حتى حصل فيه الم ممتد زمانا فانك لا تقدر على دفع امتداد هذا الالم فى ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا ممتدا زمانا فانك اذا اردت ترك مباشرة هذا الضرب الممتد فانك قادر على ترك امتداده فظهر من ذلك ان لا اكتساب للعبد فى المتولدات الممتدة زمانا اذ هى ليست قائمة بمحل القدرة ولذا لا يتمكن العبد من ترك الامتداد كما عرفت بخلاف افعاله الاختيارية الممتدة زمانا فانها قائمة بمحل القدرة مع ان العبد يتمكن من تركها متى شاء وقس على هذه المتولدات الغير الممتدة اذ لا قائل بالفصل اقول ما ذكره كلام اوهن من نسج العنكبوت لان تمكن ترك امتداد المتولدات الممتدة متحقق حين مباشرة اسبابها مثلا حين مباشرة الضرب لنا تمكن على ان نضرب ضربا شديدا فيحصل الم ممتدا وضعيفا فيحصل غير ممتد بعد المباشرة غير متحقق فى افعال المباشرة ايضا فانا بعد تحقق الضرب لا نقدر على عدم مباشرة ضرب ممتد وعلى تقدير التسليم فعدم القدرة على امتدادها لا يدل على ان لا يكون نفس المتولدات مكسوبا ومقدورا لنا بل لا بد له من دليل قوله ولو لم يقتل لجاز ان يموت آه اذ على تقدير عدم القتل لا قطع

بوجود

بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا بالحيوة قوله من غير قطع بامتداد العمر آه على ماذهب اليه جمهور المعتزلة من انه لولم يقتل لعاش الى امتداد امد هو اجله ولا قطع بالموت بدل القتل على ماذهب اليه ابو الهذيل منهم فانه قال لولم يقتل لمات بدل القتل وتمسك بانه لولم يمت لكان القاتل قاطعا الاجل قدره الله تعالى فى علمه وهو مح والجواب ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لايقتل وح لايثبت مح كذا فى شرح المقاصد قوله اى لم يوصله اليه يعنى انه تعالى لما اقدر القاتل على قتله فقد قطع عليه الاجل ولم يوصله الى اجله فضمير الفاعل فى لم يوصله راجع الى الله تعالى لا الى القاتل على مازعم الفاضل المحشى حتى يرد عليه ماقاله من ان التفسير بقوله لم يوصله مبنى على ان يكون عبارة الشرح هكذا ان القاتل قد قطع عليه الاجل لكن الواقع فى اكثر النسخ ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل وح لا يوافق قوله فهم اى المعتزلة والمراد اكثرهم لما عرفت من خلاف ابى الهذيل فيه قوله وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف آه الحق من هذا التحرير بيان الفرق بين مذهب جمهور المعتزلة واهل السنة ودفع مايقال انه اذا كان الاجل زمان بطلان الحيوة فى علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد بطلان الحيوة بان لايترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظيا على مايراه الاستاذ وكثير من المحققين وتقرير الجواب ان المراد باجله المضاف زمان بطلان حيوته بحيث لامخلص عنه ولا تقدم ولا تأخر على مايشير اليه قوله تعالى اذا جاء اجلهم لايستاخرون ساعة ولا يستقدمون ويرجع الخلاف الى انه هل تحقق ذلك فى حق المقتول ام المعلوم فى حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل يعيش آه كذا قرر السؤال والجواب فى شرح المقاصد ولعله جواب باختيار ان المراد زمان بطلان الحيوة فى علم الله تعالى لكنه لامطلقا بل ماعلمه وقدره بطريق القطع وح يصلح محلا للخلاف لانه لايلزم من عدم تحقق ذلك فى المقتول تخلف

العلم عن المعلوم لجواز ان يعلم بتقدم موته بالقتل مع تاخر الاجل الذى لايمكن تخلفه عنه قوله قلت قوله لايستقدمون آه يعنى ان قوله لايستقدمون معطوف على قوله اذا جاء اجلهم لاعلى الجزاء فمعنى الاية لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لايستأخرون عنه ولكل امة اجل لايستقدمون عليه هذا هو المشهور ولايخفى ان فائدة تقييد قوله لايستأخرون فقط بالشرط ح غير ظ وان صح مع ان المتبادر الى الفهم السليم ان يكون معطوفا على لايستأخرون قال بعض المحققين ان قوله لايستقدمون عطف على قوله ولايستأخرون وانه سبحانه وتعالى نبه بذلك على ان عند مجئ الاجل كما يمتنع التقديم عليه باقصر مدة هى الساعة كذلك يمتنع التأخير عنه وان كان الثانى ممكنا عقلا وذلك لان خلاف ماقدره وعلمه ح او الجمع بينهما عدما فيما ذكر كالجمع بين من سوف التوبة ثم تاب عند حضور الموت ومن مات على الكفر فى نفى التوبة عنه فى قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات بجهالة الاية ولعل هذا ماذكر فى حواشى شرح التلخيص انه عطف على الجزاء بناء على ان يكون معنى قوله لايستأخرون ولايستقدمون لايستطيعون التغيير على نمط قوله تعالى ولارطب ولايابس الا فى كتاب مبين ومن هذا الباب قولهم كلمته فمارد على سوداء ولابيضاء فلايرد ماقال الفاضل المحشى انت خبير بان هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء بدون قوله لايستقدمون والحق انه معطوف على مجموع الشرط والجزاء على ماهو المشهور قوله قالوا المسئلة بديهى آه يعنى ان المعتزلة ادعوا الضرورة فى هذه المسئلة وقالوا الاستشهادات المذكورة فى بيانها تنبيهات فاطلاق الشارح لفظ الحجة على تنبيهاتهم حيث قال احتجت بطريق الاستعارة لكونها فى صورة الحجة ويمكن ان يقال فيه اشارة الى فساد زعمهم فى ادعاء الضرورة وماذكره الفاضل المحشى من ان من ادعى الضرورة من المعتزلة هو ابو الحسين ومن تابعه وان الجمهور كانوا يقولون بان المسئلة استدلالية وماذكره الشارح بقوله واحتجت آه مبنى على مذهب

الجمهور

الجمهور من المعتزلة فلا حاجة الى ان يجعل لفظ الاحتجاج مجازا عن التنبيه فليس بشئ لان المعتزلة قاطبة ادعوا الضرورة فى تولد موت المقتول من فعل القاتل بل فى سائر المتولدات قال فى شرح المواقف قالوا انه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله و ادعوا فيه اى فى تولده من فعل القاتل و بقائه لولا القتل الضرورة كما ادعوها فى سائر المتولدات وانتفائها عند انتفائها انتهى والخلاف الذى نقله بين ابى الحسين و بين غيره من المعتزلة انما هو فى كونها مستندة الى العباد لا فى كونها متولدات من افعالهم فابو الحسين يدعى الضرورة فى كونها فعل العبد وجمهور المعتزلة يستدلون عليه وثمامة بن اشرس يقول انها حوادث لا محدث لها والنظام ان كلها من فعل الله تعالى لا من فعل العبد الى غير ذلك من الاختلافات المذكورة فيما بينهم على ما ذكره السيد الشريف قدس سره فى شرح المواقف قوله يرد عليه انه لا يوافق اه يعنى ان المفهوم من تحرير محل النزاع ان الاجل وهو الزمان الذى يبطل فيه الحيوة من غير تقدم وتاخر زمان واحد لا يتصور فيه تعدد والاختلاف انما هو فى تحققه فى المقتول وهذا الجواب يدل على تعدد الاجل احدهما اربعين مثلا والاخر سبعين قيل عليه محصول الجواب انه تعالى قد عمره اربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يلزم تعدد الاجل بل محصله انه تعالى قدره سبعين بحيث لا يتصور التقدم والتأخر عنه لعلمه بان طاعته تصير سببا للثلثين فيصير مع اربعين يستحقه من غير الطاعة لسبعين قوله او المراد الزيادة بحسب الخير والبركة اه يعنى ان المراد بان الطاعة تزيد فى العمر بانها تزيد فيما هو الحق الاهم من العمر وهو اكتساب الكمالات والخيرات والمبرات التى بها تستكمل النفوس الانسانية فيفوز بالسعادة الابدية قوله فانه خالف المعتزلة السابقة اه حاصل الخلاف ان الاجل فى الحيوان الزمان الذى علم الله تعالى انه يموت فيه وللناس فيه اجل واحد عند غير الكعبى الا انه لا يتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة وقال الكعبى انه متعدد احدهما القتل والثانى الموت

والمقتول لبس بميت عنده بنـاً على ان القتل فعل العبد والموت لايكون الا فعل الله تعـالى اى مفعوله واثر صنعه قوله فيتناوله اه فسر الاكل بالتناول ليتناول المشروب ايضا قوله وقد يفسر اه اى قد يفسر الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به سواء كان حلالا او حراما من المطعومات والمشروبات او الملبوسات او غير ذلك وهو التعريف المعول عليه عند الاشاعرة قوله فعلى هذا اه اى فعلى هذا التعريف يلزم ان يكون العوارى رزقا لانه مما ساقه الله تعـالى فانتفع به قوله وفيه اى فى جعلها رزقا بعد فانه لايقال للعارية فى العرف انه مرزوق ويلزم ان يأكل شخص رزق غيره لانه يجوز ان ينتفع به احد من غير جهة الاكل وينتفع به الاخر بالاكل قوله ويوافقه آه اى يوافق هذا التعريف قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون فانه يجوز ان يكون الانتفاع به من جهة الانفاق على الغير بخلاف التعريف الاول فانه لايوافقه لان مايتناوله لايمكن انفاقه على الغير قوله وقد يقال اه اى على تقدير تفسير الرزق بالمعنى الاول اطلاق الرزق عـلى المنفق مجاز لكونه بصدده قوله والا لخلا اى وان لم يكن المراد المجعول ملكا بمعنى الاذن فى التصرف الشرعى لخـلا تعريف الرزق عن معنى الاضافة الى الله تعـالى وهو معتبر فى مفهوم الرزق عندهم ايضا كما سيجئ فى الشرح حيث قال ومبنى هذا الاختلاف اه قوله فح يندفع بملاحظـة الحيثية اى حين اذا كان المراد ماذكر يندفع بملاحظة الحيثية اى مملوك يأكله المالك من حيث انه مملوك بان يكون مأذونا فى اكله ماأورد من انه ينتقض التعريف بخمر المسلم وخنزيره اذا اكلهما مع حرمتهما فانهمـا مملوكان له عند ابى حنيفة رحمه الله علـيه فيصدق عليهما اذا اكلهما المالك مع كونهمـا حرامين وانما قلنا يندفع لانهما من حيث الاكل ليسـا مملوكين له قـوله وفى بعض الكتب اه قيل فى شرح نظم الاوحدى ان الحرام ليس بملك عند المعـتزلة فح اندفاع النقض بالخمر والخنزير ظ لعدم كونهمـا مملوكين قوله مع ان ظ قوله تعـالى

وما من دابة اه انما قال ذلك اذ يجوز ان يقال المراد كل دابة مرزوقة او يقال ان الحكم على الكل على سبيل التغليب لكنه خلاف الظ قوله يقتضى ان يكون كل دابة مرزوقة مع ان الدواب لايتصور فى حقها ملك وكذا يخرج رزق العبيد والاماء اذ لاملك لهم قال المحشى المدقق واعلم ان قولهم مالايمنع من الانتفاع به ان كان المراد بلفظ ما الملك او بالمنتفع ذو العقل يرد مأكول الدواب عليه ايضا فلا وجه لتخصيصه بالاول ح والا فلا يصح قولهم وذلك لايكون الا حلالا لان الدواب لايتصور فى حقها حل ولا حرمة على ما فى المواقف اقول معنى قوله وذلك لايكون الا حلالا ان ذلك لايكون بالنسبة الى المكلف الا حلالا بقرينة ان النزاع فى رزق العبد لا فى مطلق الرزق الشامل لرزق الدواب ايضا فح يكون مالايمنع من الانتفاع به بالنسبة الى العبد مقصورا على الحلال لامطلقا فلا يلزم خروج رزق الدواب عن التعريف الثانى قوله اجيب عنه اه اى اجيب عن هذا الاعتراض بحيث يندفع عن التعريف الثانى بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات ولم يمنعه من الانتفاع الا انه اعرض عنها واشتغل باكل الحرام بسوء اختياره واما النقض عن التعريف الاول فغير مندفع حيث اعتبروا فيه الاكل قوله على انه منقوض بمن مات ولم يأكل اه اى على ماذكرتم من انه يلزم ان لايكون من اكل الحرام مرزوقا وهو بط لقوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها منقوض بمن مات ولم يأكل شيئا لا حلالا ولا حراما فانه يلزم ان لايكون مرزوقا وهو بط بالاية المذكورة فما هو جوابكم عن هذه المادة فهو جوابنا عن تلك المادة فان قالوا لانم وجود مثل ذلك الشخص فانه قد انتفع بدم الحيض والحيوة والقوى الحيوانية فكذا نقول فى مادة من اكل الحرام وهذا النقض انما يرد لو ثبت بطلان كون من اكل الحرام طول عمره غير مرزوق بالاية المذكورة على ما فى شرح المقاصد واما لو ثبت بكونه خلاف الاجماع قبل ظهور المعتزلة على ما فى المواقف فلا يرد كما لا يخفى قوله

وايضا فيه فوات مقابلة ما اه اذ لامقابلة بين بيان طريق الحق و بين
وجدان العبد ضالا او تسميته ضالا وهو ظ مع ان المفهوم من الايات والمعلوم
من المحاورات وجود المقابلة بينهما قوله وكذا قوله تعالى واما ثمود
الخ وكذا الهداية مجاز عن الدعوة و بيان طريق الحق فى قوله تعالى
و اما ثمود فهديناهم الخ لامتناع حمله على الحقيقة اذ لا معنى
لاستحبابهم العمى على الهدى بعد خلق الله الهداية فان استحبابهم العمى
على الهدى على ما هو المشهور كناية عن عدم اهتدائهم فالمعنى واما ثمود
فدعوناهم الى طريق الحق واوضحناهم سبيل الرشد و يسرنا لهم مقاصدها
فاستحبوا العمى اى الكفر على الهدى اى على الايمان قوله ويحتمل
ان يكون الخ اى و يحتمل ان يكون الهدى فى الاية على معناه الحقيقى
و يكون المعنى واما ثمود فخلقنا فيهم الهدى فارتدوا واستحبوا العمى
على الهدى فيكون الهداية حاصلة لهم الا انهم تركوها بارتدادهم
وانما قلنا يحتمل ان يكون المراد كذلك اذ لا دلالة لسابق الاية ولا للاحقها
على انهم لم يؤمنوا اصلا ولم يحصل لهم الهداية فيجوز ان يكون الهداية
حاصلة لهم واستحبابهم العمى كناية عن ارتدادهم بعد حصولها
فلا حاجة الى ارتكاب المجاز والصرف عن الحقيقة قوله وايضا
الخ اى و يرد على هذا المعنى ايضا ان الناس مختلف فى الهداية فبعضهم
مهدى و بعضهم ليس كذلك و بيان طريق الثواب يعم الكل فلا يصح
تفسيرها به قوله وايضا يقال فى مقام المدح آه يعنى انه يقال
فى مقام المدح فلان مهدى فلو كان الهداية بمعنى البيان لكان معناه
فلان مبين له طريق الحق ولا مدح فيه اذ لا مدح الا بحصول الهداية
والبيان لا يستلزمه قال بعض الافاضل لو اريد بالبيان اظهار ذات
طريق الصواب لم يوافقه الاية والحديث و يلزم الاعتراضات الثلثة التى
ذكره المحشى اما لو اريد به اظهار طريق الصواب من حيث انه طريق
الصواب فهما يوافقان لان الرسول لا يمكنه بيان طريق الصواب

من حيث انه صواب بل هو محض خلق الله تعالى ويندفع الاعتراضات
المذكورة ايضا كما لا يخفى قوله ومايقال الخ اي مايقال ان البيان
وان لم يستلزم لحصول الهداية الا انه يفيد الاستعداد التام بحصولها
وهو فضيلة في نفسه فيجوز ان يكون المدح باعتبار ذلك الاستعداد
الحاصل منه فمدفوع بان الاستعداد التام للحصول المقارن مع عدمه
مذمة يقتضي الذم عليها فضلا عن ان يكون ممدحة قوله وفيه
بحث اي فيما يقال في دفع مايقال بحث لان الاستعداد والتمكن
في نفسه فضيلة والمذمة انما هو باعتبار مقارنته لعدم الحصول
وهذه المقارنة لا تنافي كونه فضيلة مستحقة لان يمدح بها
في حد ذاته ويمكن ان يقال ان المراد بقولنا انه يقال في مقام المدح
فلان مهدي انه يقال في مقام المدح الذي يقال فيه مهتدي
مهدي بمعنى انه لا يفرق بين مهدي ومهتد في المدح مع ان بيان الطريق
لا يستلزم مساواته المهتدي في المدح وح لا ورود لهذا البحث قوله نعم
التمكن آه اي نعم يمكن ان يقال في دفع مايقال ان الاستعداد والتمكن في نفسه
عام الكل فلا يناسب المدح وكونه تاما او غير تام امر مبهم غير معين قدره حتى
يصلح ان يمدح باعتباره قوله ولقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم يعني
لا يصح تفسير الهداية ببيان طريق الصواب لان طلب الهداية متحقق
بشهادة الاية والحديث والطلب يقتضي عدم حصول المطلوب اذ لا معنى
لطلب الحاصل فيلزم ان لا يكون البيان المذكور حاصلا وليس كذلك
قوله ويرد على هذا اي على التمسك بالاية بانه ينافي التفسير بخلق الاهتداء
ايضا ضرورة ان الاهتداء حاصل مخلوق فيهم والطلب يقتضي عدم
حصوله فلابد من الصرف عن الظاهر والحمل على المجاز فهي مجاز اما عن
زيادة البيان على مايقول المعتزلة او عن التثبيت والدوام عليها على ما
يقول معاشر اهل السنة فلا يصح التمسك بها قوله ويمكن ان يقال آه اي
يمكن ان يقال في دفع مايفهم من كلام الشارح من ان ماذكره المشايخ

مخالف ومناف لما هو المشهور لان ما هو المشهور هو المعنى اللغوى او العرفى وما ذكره المشايخ هو المعنى الشرعى فلا منافات بينهما قوله اذ الاصلح آه اى الانفع له فى الدين سواء اعتبر جانب علم الله اولم يعتبر قوله فان قلت بل الاصلح آه اى بل الانفع فى الدين الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم اى التمكين فيه لكونه اعلى المنزلتين قوله وان اعتبر جانب علم الله تعالى يعنى ان الجواب المذكور انما هو على زعم من لم يعتبر فى الانفع جانب علم الله تعالى وقال ان من علم الله منه الكفر يجب تعريضه الايمان ونعيم الجنان على ما ذهب اليه معتزله بصرة واما اذا اعتبر فى الانفع جانب علم الله تعالى على ما ذهب اليه الجبائى وتابعوه فكون الاصلح فى حق الكافر الفقير عدم الخلق او الاماتة اوسلب العقل اظهر وعدم ورود الاشكال المذكور اجلى هذا واما ما ذهب اليه معتزلة بغداد من ان معنى وجوب الاصلح وجوب الاوفق للحكمة فلا يرد عليه شئ مما ذكره الشارح والمحشى وقدمر فى صدر الكتاب قوله فانهم قالوا حاصله ان المنة انما يكون فى الافعال الاختيارية واذا كان الاصلح واجبا على الله تعالى بحيث يستحيل تركه عنه تعالى لاستلزم البخل والسفه والجهل الخ على ذاته تعالى على ما قالوا يكون لازما لذاته تعالى ولا يكون له تعالى اختيار فيه فلا معنى المنة فى مثل ذلك الفعل ولا معنى لطلبه اذ لا يمكن له تركه وانما قيد الاصلح المقدور بغير المضر لانهم قالوا الاصلح المقدور المضر غير واجب على الله تعالى بل يجب تركه كاحياء الطفل والتكليف والتعريض للنعيم المقيم له فان ذلك وان كان اصلح له فى الدين الا انه مضر له اذ لو كلف يحتمل ان يطغى ويستكبر فيقع فى العقاب الاكبر قوله حاصله ان الاصلح امر لا يستوجبه آه يعنى لانم ان ترك الاصلح يكون بخلا اوسفها لان كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم بعواقب الامور لا يكون خاليا عن المصلحة وان لم يكن اصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل له غاية لمصلحتهم واما الاصلح الى العبد فغير واجب عليه لانه محض حق الله تعالى فيجوز ان فعله

وان

وان لا يفعله رعاية لمصلحة آخر قوله قيل عليه المعتزلة آه اى قيل عليه ان
ماذكرتم من جواز ترك الاصلح لاقتضائه الحكمة واشتماله المصلحة لايخالف
مذهب المعتزلة فانهم ايضا جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة على
ماقال الزمخشرى فى الكشاف فى تفسير قوله تعالى ان تعذبهم فانهم عبادك
وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم اى ان تغفر فذلك ليس بخارج عن
حكمتك يعنى ان عدم المغفرة وان كان اصلح بالنسبة الى الكفار جزاء بما
كانوا يعملون لكن ان تغفر لهم وتترك ماهو الاصلح بالنسبة اليهم فيجوز
ذلك لانه لايكون خلاف مقتضى حكمتك قوله وجوابه انه لادلالة فى كلامه
على انه آه يعنى ان كلام الزمخشرى لايدل على ان عدم المغفرة اصلح حتى
يكون المغفرة ترك الاصلح بسبب اقتضائه الحكمة و وجوب عدم المغفرة
عنهم لايدل على كونه اصلح لانه يجوز ان يكون لاجل استيجاب الكفر العقاب
على ماهو مذهبهم من وجوب عقاب العاصى واثابة المطيع على الله تعالى
ولو سلم كون عدم المغفرة اصلح فمعنى كلام الزمخشرى وهو قوله ان تغفر لهم
فليس ذلك بخارج عن حكمتك انه على تقدير ان تغفر لهم يكون ذلك هو
الاصلح لاقتضائه الحكمة فلا يلزم جواز ترك الاصلح ولا يلزم من ذلك
ان يكون المغفرة فى نفسه اصلح لان كونها اصلح موقوف على وقوعها
والوقوع مح فى حق الكفار عندهم فيجوز ان يستلزم المح للمح ولو سلم
ان الاصلح على تقدير المغفرة ايضا عدم المغفرة فلا نم انه يلزم جواز ترك
الاصلح لان تجويز ترك الاصلح الذى هو عدم المغفرة على التقدير المحال الذى
هو ان تغفر الله لهم لاينافى كون ذلك الترك محالا فى نفسه فان مغفرة الكفار
مح على الله تعالى عندهم وترك الاصلح الذى هو عدم المغفرة معلق به
والمعلق بالمح محال ولو سلم جميع ماذكر فالكلام مع جمهور المعتزلة لامع
الزمخشرى قال الفاضل المحشى ولقائل ان يقول ليس مراد ذلك القائل
ان فى كلام الزمخشرى دلالة على ان عدم المغفرة اصلح كما زعمتم بل مراده ان
الزمخشرى جوز ترك الواجب اذا اقتضت الحكمة حيث جوز ترك عقاب

للكفار اذا اقتضى الحكمة فعلم من ذلك انه يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت
الحكمة تركه اذ لا فرق بينهما في ان كل واحد منهما ترك الواجب بسبب
المصلحة الحكمة وفيه بحث لانا لانم انه يلزم من جواز ترك الواجب جواز ترك
واجب آخر لجواز ان يكون له خصوصية بها يستحيل تركه فان ترك العقاب ترك
واجب هو محض حق الله تعالى وترك الاصلح هو ترك واجب هو حق العبد
فلا يلزم من جواز الاول جواز الثاني على ان نفي لزوم جواز الاول من كلامه
ايضا تردد اه الى ما ذكره المحشي قوله وههنا بحث آه اي في الجواب الذي ذكره
الشارح بحث وهو انه انما يدل على انه يجوز له ترك الاصلح بناء على اقتضاء
الحكمة لكن لا شك ان ترك ما فيه الحكمة مع عدم الحكمة في الترك بخل وسفه
وجهل يستحيل على الله فيجب على الله رعاية الحكمة ومذهب اصحابنا انه
لا وجوب عليه تعالى اصلا فالجواب المذكور لا يحسم مادة الشبهة قوله
اللهم الا ان يقال اه اي اللهم الا ان يقال في دفع هذا البحث ان المراد
نفي الوجوب على الله تعالى نفي وجوب الخصوصيات على ما يقوله المعتزلة
من وجوب اللطف كبعثة الرسول وعقاب العاصي وثواب المطيع والعوض
على الالام والاصلح لا نفي رعاية مطلق الحكمة فانه لازم للحكيم العليم
بعواقب الامور قوله قيل معناه اقتضاء الحكمة اه يعني معنى وجوب
الشيء على الله اقتضاء الحكمة مع كونه قادرا على تركه وهذا غير الوجوبين
الذين ابطلهما الشارح بقوله اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم قوله
وجوابه انه اه حاصله ان هذا الوجوب بهذا المعنى عند المعتزلة بعينه
الوجوب الذي هو مصطلح الفلاسفة لانهم جعلوا الاخلال بما يقتضيه
الحكمة نقصا مستحيلا على الله تعالى فبسبب لزوم النقص كون ترك ما يقتضيه
الحكمة مستحيلا وان صح ذلك الترك بالنظر الى ذاته تعالى فيكون
صدور ما يقتضيه الحكمة لازما لذاته لاقتضاء الحكمة وهذا بعينه مذهب
الفلاسفة حيث قالوا يصح صدور العالم وتركه بالنظر الى ذاته تعالى
لكن لطيف بالفعل لازم لذاته تعالى لاشتماله على المصالح واقتضاء الحكمة

واما

واما نحن معاشر اهل السنة فلا نقول باستحالة ترك ما يقتضيه الحكمة
ولا باستلزامه نقصا لجواز ان يكون في تركها حكم ومصالح لا نطلع عليها
وان كان يجب عليه رعاية مطلق الحكم وهذا كله بناء على قولهم بالحسن
والقبح العقليين فانهم لما قالوا ان ترك الاصلح واللطف وعقاب العاصي
وثواب المطيع قبيح عقلا لا يجوز على الله حكموا بوجوب تلك الخصوصيات
وقالوا ان الاختلال به نقص مستحيل على الله فلزمهم ما لزم الفلاسفة من
نفي الاختيار قوله ويسندونه الى العناية الازلية اى يسندون الفلاسفة
ايجاد العالم الى العناية الازلية وهي علمه تعالى بوجه النظام الاكمل في الازل
قال ابن سينا العناية احاطة علم الاول بالكل وبما يجب ان يكون عليه
الكل حتى يكون على احسن النظام وباكملها فعلمه الاولى بكيفية الصواب
في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير والجود في الكل من غير انبعاث
قصد وطلب من الاول الحق تعالى وتقدس قوله ولهذا اضطر المتأخرون
آه اى ولاجل ان الوجوب بهذا المعنى راجع الى الفلاسفة اضطر متأخروا
المعتزلة وقالوا ان معنى الوجوب على الله انه يفعله البتة ولا يتركه وان جاز
ان يتركه فلا يكون شئ من طرفي الفعل والترك لازما لذاته بحيث يستحيل
الطرف الاخر حتى يكون رجوعا الى مذهب الفلاسفة كما في العاديات فانا
نعلم يقينا ان جبل احد لم ينقلب ذهبا وان جاز ان ينقلب قوله واجيبه
بان الوجوب آه اى اجيب عما قاله متأخروا المعتزلة بان الوجوب ح مجرد
تسمية اذ يكون ح محصله ان الله تعالى لا يتركه على سبيل جري العادة
وذلك ليس من الوجوب في شئ بل اطلاق الوجوب عليه بمجرد اصطلاح
قوله والعجب آه اى العجب من متأخر المعتزلة انهم لا يجعلون ما اخبره
الشارع من افعاله تعالى من مجئ القيامة والحشر والصراط والميزان
والكوثر والتعذيب والتنعيم ونحو ذلك واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل
وهو اخبار الشارع على ان يفعله البتة فان معنى الوجوب على ما قالوا
متحقق في الافعال التي اخبر بها الشارع كما هو متحقق في الامور التي

وجوبها على ذاته تعالى من الاصلح واللطف والثواب والعقاب بزعمهم مع انهم لايجعلون تلك الافعال واجبة عليه تعالى وتقدس قوله لانه المالك على الاطلاق وله التصرف كيف يشاء فلا يتوجه عليه الذم اصلا على فعل من افعاله بل هو المحمود فى كل افعاله وهذا بناء على بطلان كون الحسن والقبح للاشياء ذاتيا بل كل ما فعله الحكيم فهو حسن والمعتزلة القائلون بالوجوب العقلى عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم ينكرون ذلك وفى تقييد قوله ولا العقاب بالاتفاق اشارة الى ما ذكرنا من ان المعتزلة لا يتفقون فى انه لا معنى للذم لانه المالك على الاطلاق قوله انما قيدنا بالامكان الظ من اطلاق الامكان ههنا وبما ذكره فى بحث الرؤية من عدم كفاية الامكان الذهنى فى العمل بالظواهر ان المراد بالامكان الامكان الذاتى المفسر بحكم العقل بعدم امتناعه لكن ح لابد من الاستدلال عليه اذ لا تم حكم العقل بذلك غايته التوقف مع ان القوم لم يتعرضوا له فالحق ان المراد بالامكان الامكان الذهنى وانه كاف فى العمل بالظواهر على ما عرفت فى بحث الرؤية وح يكون المراد بقوله فى الممتنعات العقلية الذهنية اى ما يحكم العقل بامتناعها وعلى التوجيه الاول ما يقابل العادية فتذكر قوله لتقدم العقل على النقل لان العقل اصل النقل لكونه موقوفا على اثبات الصانع وكونه عالما قادرا ففى ابطال العقل بالنقل ابطال الاصل بالفرع وفى ذلك ابطال الاصل والفرع جميعا قوله يجب تأويله بالاستيلاء والغلبة كما فى قول الشاعر شعر قد استوى عمرو على العراق من غير سيف ودم مهراق اى استولى وغلب عليه فهو من قبيل التورية وهو ان يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد به البعيد ويجوز التأويل على راى من لم يقف على قوله تعالى الا الله ويوصله بقوله والراسخون فى العلم واما على راى من يقف عليه فلا يجب التأويل بل يجب ان يفوض علمه الى الله تعالى وان يصدق بان كل ذلك من عند ربنا على ما روى عن احمد بن حنبل رضى الله عنه انه قال الاستواء معلوم وكيفيته مجهولة والبحث

عنها

عنها بدعة لكن على هذا المذهب ايضا النقل الوارد فى الممتنعات العقلية
ليس بدليل فى حقنا لان علمه مفوض الى الله وما علينا الا ان نصدق بانه
من عند الله تعالى قوله ونحوه هو ماذكره صاحب الكشاف انه لما كان
الاستوا على العرش وهو سرير الملك مما يتبع الملك جعلوه كناية عن الملك
ولما امتنع ههنا المعنى الحقيقى صار مجازا وهذا كما يقال استوى فلان على
السرير اذا صار ملكا وان لم يجلس على السرير بل لم يكن له سرير اصلا
كقوله تعالى وقالت اليهود يد الله مغلولة اى هو بخيل بل يداه مبسوطتان
اى هو جواد من غير تصور يد ولا غل ولا بسط قوله عرضهم على النار
احراقهم بها العرض فى اللغة پيش آوردن فتفسير العرض بالاحراق
تفسير باللازم لان الاحراق لازم لعرضهم على النار كما ان القتل لازم لعرضهم
على السيف قوله وقوله تعالى ويوم تقوم الساعة آه يعنى وجه الاستدلال
بهذا الاية ان عطف قوله ويوم تقوم الساعة اه يعنى وجه الاستدلال
بهذه الاية ان عطف قوله ويوم تقوم الساعة على قوله النار يعرضون
عليها دليل على ان عرض النار قبل يوم القيمة ولا شبهة فى كونه بعد الموت
لان الاية فى حق الموتى وماذلك الا عذاب القبر اذ لا نعنى به الا العذاب الذى
هو بعد الموت وقبل قيام الساعة قوله وجه الاستدلال ان الفاء آه
يعنى ان الفاء يدل على ان ادخال النار عقيب الاغراق متحقق بلا مهلة
ومعلوم ان عذاب القيمة متراخ عنه زمانا طويلا فقد ثبت عذاب بعد الموت
قبل عذاب القيامة وهو المراد بعذاب القبر واما ما قال المنكرون من ان ازمنة
الدنيا فى جنب ازمنة الاخرة اقل قليل فلقلتها استعمل الفاء فتأويل لا داعى
اليه قوله جوز بعضهم تعذيب غير الحى آه ذهب الصالحى من المعتزلة
وابن جوزى الطبرى من الكرامية الى جواز تعذيب غير الحى وهو سفسطة
ظاهرة لان الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه قال الفاضل المحشى
قد روى رواية مشهورة ان بعض الاشجار قد تكلم وصدق محمدا عليه
السلام وان بعض الاحجار قد صار يابسا حتى انقطع ماؤه عنه خوفا عن

يكون وقود جهنم حين ماسمع قوله تعالى وقودها الناس والحجارة والله تعالى قادران يخلق في الاشجار والاحجار ادراكا يكون سببا لتلذذها وتألمها انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان ليس المراد بالحي ههنا مايعاد فيه الروح ويصدر عنه الافعال الاختيارية بل مايدرك الالم واللذة فاذا خلق الله فيه ادراكا يكون سببا لادراك الالم واللذة يكون حيا لاجمادا ولذا قال الشارح في الجواب انه يجوز ان يخلق الله في جميع الاجزاء او بعضها نوعا من الحيوة قدر مايدرك الالم واللذة قوله واما تعذيب المأكول آه دفع لماقيل ان تعذيب من اكله السباع والطيور وتفرقت اجزآؤه من بطونها وحواصلها ايضا سفسطة وحاصل الدفع انه واضح الامكان فان الدودة في الجوف اوفي خلال البدن يتألم ويتلذذ مع عدم شعورنا بذلك قوله قالوا ان اعيد الوقت الاول آه اى قال النافون لاعادة المعدوم بعينه انه لو اعيد فان اعيد وقته الاول ايضا اى وقت الحدوث فيكون ذلك المعدوم مبدأ لامعادا لان المعاد هو الواقع في الوقت الثاني من وقت الحدوث وهذا قد وجد في وقت الحدوث فيكون مبدأ والا اى وان لم يعد الوقت الاول فلا يكون الاعادة للمعدوم بعينه لان الوقت من جملة العوارض المشخصة للشيء فانا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان قوله اجيب اولا بان اعادة آه هذا جواب باختيار الشق الثاني يعني انا نختار انه لايعاد الوقت الاول قولك لايكون اعادة المعدوم بعينه قلنا لانم ذلك لان معنى اعادة المعدوم بعينه اعادة العين بالمشخصات المعتبرة في وجوده الخارجي ولانم ان الوقت من المشخصات المعتبرة في الوجود الخارجي فان زيد الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها وماذكرت من انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فهو امر وهمي والتغاير الذي يحكم به الضرورة انما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج والا اى وان كانت الوقت من المشخصات يلزم

تبدل

ان تبدل المشخصات يستلزم تبدل الاشخاص لا يقال انما يلزم التبدل لو كان
كل وقت مع باقى المشخصات علة للتشخص مغاير لما سبقه وهو مم لم لا يجوز ان
يكون كل وقت مع باقى المشخصات علة لتشخص كان حاصلا فى الوقت
السابق مع المشخصات الاخر وتوارد العلل المستقلة على سبيل البدل
جائز لانا نقول فح يحصل اعادة المعدوم بعينه من غير اعادة الوقت الاول
والشخص الحاصل فى الوقت الثانى هو الحاصل فى الاول بلا تفاوت قوله
لا يقال يحتمل ان يراد آه يعنى انما يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات لو جعل
المستدل مطلق الوقت من جملة المشخصات لكن يحتمل ان يكون مراده
بقوله ان الوقت من جملة المشخصات ان وقت الحدوث من جملة المشخصات
فح لا يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات لعدم تبدل وقت
الحدوث قوله لا نا نقول هذا مع انه كلام على السند آه يعنى ان
هذا الكلام مع كونه كلاما على السند اعنى قوله والا يلزم تبدل
الاشخاص آه وعدم افادته المعلل لبقاء المنع المجرد اعنى لانم ان
الوقت من المشخصات الخارجية بحاله مدفوع بانه لا يجوز ان يكون
وقت الحدوث من جملة المشخصات المعتبرة فى الوجود لان المعتبر فى الوجود
الخارجى ما لا يتصور الوجود بدونه ووقت الحدوث ليس كذلك فان الشئ
موجود فى الزمان الثانى مع انتفاء وقت الحدوث بل وقت الحدوث من
جملة معدات الوجود الحادث فلا يكون من جملة مشخصاته فلا يضر
عدمه فى الاعادة كما لا يضر عدمه فى حال البقاء قوله وثانيا بان المبدأ هو
الموجود آه اى اجيب ثانيا بان آه وحاصله اختيار الشق الاول وهو ان
الوقت معاد ايضا ولانم انه لو كان معادا لزم ان يكون مبدأ لا معادا لان
المبدأ هو الموجود فى الوقت المبدأ وهو الذى لم يسبقه حدوث آخر
والمفروض ان الوقت ههنا معاد ومسبوق بحدوث آخر فلا يكون مبدأ
بل معادا فان كون الشئ مبدأ انما يعرض له باعتبار كونه غير مسبوق
بحدوث آخر وهذا الامر غير متحقق فى المعاد ضرورة انه مع وقته مسبوق

بحدوثه الاول وانما قال فرضا لان اعادة الوقت حين البعث غير واقع فان
حشر جميع الاموات فى وقت واحد مع ان اوقات ابدائها متخالفة ولان
اعادة الوقت بعينه مح لانه يستلزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه ضرورة
ان الوقت السابق بعينه الوقت اللاحق ولا يمكن الجواب بانه فى الحقيقة
تخلل العدم بين زمانى الوجود لانه يستلزم ان يكون للزمان زمان فخلاصة
الجواب الثانى انا لانم على تقدير عدم اعادة الوقت يلزم ان يكون مبدأ
لان المفروض ان الوقت ايضا معاد ولا يخفى انه لو قرر دليل امتناع اعادة
المعدوم بانه اما ان يعاد الوقت الاول وهو مح او لا يعاد فلا اعادة للمعدوم
بعينه لم يتم الجواب الثانى قوله وقالوا ايضا لو اعيد المعدوم آه اى قال
النافون ايضا ان اعادة المعدوم بعينه مح لانه يستلزم تخلل العدم بين
الشئ ونفسه ضرورة ان الموجود سابقا بعينه الموجود لاحقا بلا تفاوت
وتخلل العدم بين الشئ ونفسه مح لانه يستدعى طرفين متغايرين والا لزم
تقدم الشئ بالوجود على نفسه فلابد ان يكون الموجود بعد العدم غير
الموجود قبله حتى يتصور التخلل بينهما فلا يكون المعاد هو المبدأ بعينه
قوله واجيب بمنع الاستحالة آه اى لانم ان التخلل ههنا مح لان معنى التخلل
انه كان موجودا ثم زال عنه الوجود فى زمان آخر ثم اتصف بالوجود فى
الزمان الثالث وهو فى الحقيقة تخلل العدم وقطع الاتصال بين زمانى
الوجود ولا استحالة فيه لوجود الطرفين المتغايرين بالذات انما المح
تخلل العدم بين ذات الشئ ونفسه بمعنى قطع الاتصال بين الشئ ونفسه
بان يكون الشئ موجودا ولم يكن نفسه موجودا ثم يوجد نفسه وههنا
ليس كذلك فان الشئ يوجد مع نفسه فى الزمان الاول ثم اتصف مع نفسه
بالعدم فى الزمان الاخر ثم اتصف مع نفسه بالوجود فى الزمان الثالث
فلم يتحقق قطع الاتصال بين الشئ ونفسه فى زمان من الازمنة وهل
هذا الا كلبس شخص ثوبا معينا ثم خلعه ثم لبسه ولا يخفى ان هذا الجواب مبنى
على ان الوقت ليس من المشخصات المعتبرة فى الوجود فلابد من اعادته

فلا

فلا يوجد الزمان قوله وقد يجاب بتجويز التميز بين الوقتين آه اى وقد يجاب بمنع استحالة تخلل العدم بين الشخص المعدوم ونفسه لان التخلل الممتنع هو ان يكون بين الشئ الواحد من جميع الوجوه ونفسه وهو غير لازم لجواز ان يكون الشخص المعدوم متميزا عن نفسه فى الوقتين اى وقت الابتداء والاعادة بالعوارض الغير الداخلة فى شخصه مع بقاء مشخصاته فى كلا الحالين فيكون اعادة المعدوم بعينه لبقاء المشخصات والتخلل بين الامرين المتغايرين من وجه فان الشخص المأخوذ مع الامور العارضة له فى وقت الابتداء غير المأخوذ مع الامور العارضة له فى وقت الاعادة والفرق بين هذا الجواب والجواب السابق وان كان فى كليهما منع استحالة التخلل ان حاصل هذا الجواب ان التخلل حاصل بين الشخص ونفسه لكن باعتبارين مختلفين وهو ليس بمحال وحاصل الجواب السابق ان التخلل ليس بين الشخص ونفسه بل بين الزمانين المتغايرين بالذات وايضا هذا الجواب غير مبنى على عدم كون الوقت من المشخصات بخلاف السابق وذلك ظ قوله وايضا لو تم ذلك آه جواب بالنقض الاجمالى يعنى لو تم ماذكرتم من ان اعادة المعدوم يستلزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه لامتنع بقاء شخص من الاشخاص زمانا والا لتخلل زمان البقاء بين الشئ ونفسه لانه موجود فى طرفيه مع ان بقاء الاشخاص متحقق قوله وفيه بحث آه اى فيما ذكر من الجواب الثانى والثالث بحث اما فى الثانى فلان الاختلاف بين الشخص المبدأ والمعاد بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع لزوم تخلل العدم بين المشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه وان دفع ذلك الاختلاف لزوم التخلل بين الشخص المأخوذ مع تلك العوارض ونفسه لكن الحق ان اعادة الشخص المعدوم بعينه لا يستلزم تخلل العدم بين ذلك الشخص ونفسه وهو غير لازم من التميز بالعوارض الغير المشخصة وذلك ظ واما فى الثالث فلان معنى التخلل انما يتصور بقطع الاتصال بين الشيئين والوقوع فى خلالهما فلا يتصور تخلل زمان البقاء بين الشئ ونفسه

فى الشخص الباقى لعدم حصول قطع الاتصال بذلك الزمان بين ذلك
الشخص ونفسه بخلاف اعادة المعدوم بعينه فانه يستلزم تخلل العدم
وقطع الاتصال بين الشئ ونفسه ضرورة انعدامه نعم انه يحصل به
التخلل بين طرفى الزمان وهو لايضر فى بقاء ذلك الشخص فقوله اذ
الاختلاف آه رد على قوله وقد يجاب آه وقوله ثم لايخفى اه رد على قوله
وايضا لوتم ذلك آه قوله ذهب بعضهم الى اعادة آه يلزمهم ان يقولوا
بانعدام جميع ماسوى الله تعالى وهو مخالف لظ قوله تعالى ونفخ فى
الصور فصعق من فى السموات والارض الاماشاء الله قوله واجيب بانه
الهلاك آه وكذا مثله يسمى فناء عرفا ولايتم الاستدلال بقوله تعالى كل
من عليها فان على الاعدام ايضا قوله فالتفريق اهلاك للكل
اى للاجسام والاجزاء بخروجهما عن صفاتهما المطلوبة منهما وقال
حجة الاسلام فى الاحياء الممكن فى حد ذاته هالك دائما الا انه يهلك ويدل
على ذلك اتيان الجملة الاسمية الدالة على الاستمرار وقال فى مشكات
الانوار ترقى العارفون من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة فرأوا
بعين البصيرة انه ليس فى الوجود الا الله وان كل شئ هالك دائما لا انه
يصيرها لكافى وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا قوله لعل الله
تعالى يحفظه الخ قيل عليه انه يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية لتى
هى الانسان فى الحقيقة يقبضها الملك باذن الله عند حضور الموت
فلا يتعلق بها الاكل ولا يختلط بالتراب ولايحصل منها الثمار والنبات
والحبوب اقول فيه انه مجرد احتمال لم يقم عليه شاهد بل مخالف لقوله تعالى
قال من يحى العظام وهى رميم قل يحييها الذى انشأها اول مرة
فانه صريح فى ان المحشور هى الاجزاء الرميمة المخلوطة بالتراب ويؤيده
ماقال المفسرون فى آية نزلت فى ابى بن خلف خاصم النبى واتاه بعظم
قد رم وبلى ففته بيده فقال يامحمد ع م اترى الله يحى هذا بعد مارم فقال نعم
يبعثك ويدخلك النار وقد يقال واوسلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية

للماكول

المأكول ولا دليل قطعيا على كونها اجزاء اصلية للمولود لجواز ان يكون الاجزاء الاصلية الاجزاء الترابية التي ينشرها الملك على الجرم المنوى كما ورد في الحديث الصحيح قوله والفساد في الوقوع لا في الجواز يعني لا اعتبار للاحتمال العقلي لان الخصم في مقام الاستدلال على امتناع البعث فلا يفيده الاحتمال العقلي قوله لان العذاب للروح المتعلق به لانه المدرك للذة والالم سواء كان ذلك جسما لطيفا ساريا فيه على ما هو مذهب اكثر المتكلمين او جوهرا مجردا على ما هو مذهب المحققين او غير ذلك ولو سلم ان الالم للاجزاء فيجوز ان يحفظ الله تلك الاجزاء الزائدة عن التعذيب قوله حاصل الجواب ان التناسخ تعلق النفس ببدن آخر لا يكون مخلوقا من اجزاء البدن الاول وهو غير لازم واما تعلقه بالبدن المؤلف من الاجزاء الاصلية للبدن الاول بعينها مع مغايرته له في الهيئة والتركيب فليس بتناسخ فان الشخص يتبدل من اول عمره الى آخره هيئة وتركيبا ولا تناسخ قوله وانت خبير بان دعوى آه يعني ان ما يدعيه المعترض من اتحاد اجزاء الجلدين غير مسموعة لا بد له من دليل لم لا يجوز ان يكون اجزاء الجلد الثاني غير اجزاء الجلد الاول نقل عنه ولعل المدعي يبني دعواه على ان مغايرة اجزاء الثاني للاول يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه انتهى كلامه قال الفاضل المحشي نفي تعلق الالم بالجلد غير معقول اذ القوة اللامسة تكون في الجلد فهو محل الالم قطعا وفيه انه ان اراد بكونه محل الالم انه يتألم فهو ظاهر الفساد اذ لا الم في الجلد الذي لا حيوة فيه وان اراد انه آلة وواسطة لتألم الروح فهو مسلم لكنه لا يقدح في كونه مركبا من الاجزاء الزائدة لعدم كونه معذبا قال الفاضل الحلبي يرد عليه ان منع اتحاد اجزاء الجلدين ميل الى التناسخ ورجوع عن طريق الحق لان المراد بالاجزاء في كلام المعترض الاجزاء الاصلية وفيه ان التناسخ هو ان يكون البدن الثاني مغايرا للاول بحسب الاجزاء الاصلية لا ان يكون جلده مغايرا لجلده قوله والاصح انه غيره فانه في الجنة اجرد سواء كان

نهرا على مافى رواية او حوضا على مافى رواية اخرى قال البيضاوى
روى انه عليه السلام قال الكوثر نهر فى الجنة وعدنيه ربى فيه خير كثير
ماؤه احلى من العسل وابيض من اللبن والين من الزبد وابرد من الثلج
وقيل هو حوض فيها قوله والحوض فى الموقف على ما روى
من ان الصحابة قالوا يا رسول الله اين نطلبك قال على الصراط فان لم تجدوا
فعلى الميزان فان لم تجد وافعلى الحوض فانه يدل على ان الحوض
فى المحشر قال الامام الزاهدى فى تفسيره روى فى الاخبار ان الكوثر
حوض على ظهر الملك يأتى به حيث يأتى النبى عليه السلام فاذا كان
فى الموقف يأتى به فى الموقف واذا كان فى الجنة يأتى به فى الجنة فعلى هذا
كونه فى الجنة لا ينافى كونه فى الموقف ايضا قوله ويجوز ان يكون له
طعم الخ اشارة الى دفع توهم وهو ان هذا الحديث يدل على ان لا يشرب
ماء الحوض مرة اخرى لان الشرب انما يكون لدفع الظمأ وحاصل الدفع
ان وقوع الشرب الثانى غير معلوم وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون للتنعم
لا للدفع الظمأ قوله ويجوز ان لا يشرب به الامن قدر له الخ دفع توهم
وهو ان يقال ان المبتلى بالجحيم من المؤمنين لو شرب به يجب ان لا يظمأ
مع ان الظمأ لازم للاحراق بالنار وفى قوله الامن قدر له السلامة اشارة
الى ان الشرب قبل ورود النار وقيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب
والنجاة عن النار قوله اولا يعذب بالظمأ الخ اى من شرب منه
وقدر له دخول النار لا يعذب فيها بالظماء بل يكون عذابه بغير ذلك
فان ظ الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الامن ارتد
من الاسلام عياذا بالله ولانم ان الظمأ لازم للتعذيب بالنار قوله فوجهه
ان الطلب الخ نقل عنه فيجوز ان يكون الميزان بين الحوض والصراط
فطلبه عليه السلام يجوز بان يطلب اولا فى الحوض ثم فى الميزان
ثم فى الصراط وبان يطلب فى الصراط ثم فى الميزان ثم فى الحوض
وذكره عليه السلام هذا الطريق الثانى اشارة الى ان الصراط اقوى

المظان

المظان فان الاحتياج اليه اكثر فالطلب فيه اولا اجدر انتهى كلامه و بهذا
اندفع ماقال الفاضل المحشي ان الاستيناف من كل طرف وان جاز عقلا
لكن التركيب يأبى عنه اذلا يحسن ان يقال فان لم تجدوا فى الموقف
المتأخر تأخرا زمانيا فاطلبوا فى الموقف المتقدم تقدما زمانيا بل المناسب
ان يقال ان لم تجدوا فى الموقف المتقدم فاطلبوا فى الموقف المتأخر
ووجه الدفع انه يحسن الامر بالطلب فى المتأخر للاشارة الى ان الطلب
فيه اقدم واجدر قوله والقول بان تلك الجنة اه يعنى ماقيل انه
كان بستانا فى ارض فلسطون كورة فى الشام اوقرية بالعراق او كان
بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحانا لادم عليه السلام قوله
يرد عليه انه الخ وايضا يجوز ان يكون الهبوط عبارة عن الانتقال
من الاعلى الى الاسفل بحسب الرتبة على ما قال ذلك القائل
انه انتقل من ذلك البستان الى ارض الهند كما فى قوله تعالى
اهبطوا مصرا فان لكم ما سئلتم قوله اى نخلقها لاجلهم
الخ توجيه للمعارضة يعنى ان اللام فى للذين للاجل والجعل تامة
بمعنى الخلق فالمعنى نخلقها الله فى المستقبل لاجل الذين لايريدون
علوا ولافسادا فلم تكن موجودة الان قوله فان قلت يحتمل
ان يجعل آه يعنى ان المعارضة المذكورة انما تتم لوكان الجعل تامة واللام
للاجل لكن يحتمل ان يكون الجعل متعديا الى مفعولين و يكون قوله للذين
مفعولا ثانيا له فيصير معنى الاية نجعل الجنة كائنة وحاصلة لهم فى الزمان
المستقبل فغير الحاصل اى ما يدل الاية على عدم حصوله الان جعل
الجنة كائنة وحاصلة لهم لا ان نفس الجنة غير كائنة لهم الان فلا معارضة
وفى بعض النسخ بدل قوله فغير الحاصل جعلها كائنة لهم فيصير الحاصل
نجعلها كائنة لهم والمآل واحد قوله قلت يمكن ان يقال آه يعنى
ان المنع فى غاية القوة لكن يمكن ان يقال فى دفعه ان المتبادر من جعل
الدار كائنة لزيد تمكين زيد وعدم منعه من التمكن فيها سواء حصل له التمكن

فيهـا اولم يحصل فمعنى نجعلها للذين نمكنهم فى الاستقبال من التمكن فيها
ولا يخفى ما كتبه لان التمكن من التمكين فيهـا لازم لوجود الجنة غير منفك
عنه عـلى مايدل عليه قوله تعالى اعدت للمتقين فلا يمكن ان يكون نفس
الجنة حاصلة الان و يكون جعلها كائنة لهم فى الاستقبال قوله واما
الحمل على التمكين بالفعل فعدول عن الظ يعنى حمل الجعل فى الاية عـلى
التمكين بالفعل والتمكين من التمكن فيها وان كان لازما لوجود الجنة لكن التمكن
فيهـا بالفعل غير لازم له بل يكون فيما سيجئ فعدول عن الظ المتبادر
من قولهم جعلت الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها لا جعل زيد متمكنـا
فيها بالفعل قوله يردعلى هذا الاستدلال آه اى يرد على الاستدلال
انه مشترك الالزام بين الفريقين القائلين بوجودهمـا الان والمنكرين له
اذ المرد بالشئ الموجود مطلقا سواء كان الان اوفى المستقبل ومعنى الاية
كل مايوجد فى وقت من الاوقات يصيرهـا لكا بعد وجوده فيصح ان يقال
لووجدتا لوجب هلاك اكل الجنة تحقيقا لعموم قوله تعـالى كل شئ هالك
الاوجهه لكن هلاكه بط لقوله تعـالى اكلها دائم فوجودها فى الاستقبال
بط قوله لا الموجود وقت النزول اى ليس المراد بالشئ الموجود
وقت نزول الاية وقبل الحشر اعنى الدنيـا حتى يكون ما يوجد فى الاخرة
خارجـا عن عموم الاية قال الفـاضل المحشى لعل المراد بالشئ فى الاية
الموجود فى الدنيا فانها دار الفناء دون الموجود فى الاخرة فانها دار البقـاء
وهذا الاحتمـال كاف فى عـدم كونه مشترك الالزام انتهى وفيه انه ان اراد
ان معنى الشئ الموجود فى الدنيا فهو ظ البطلان وان اراد ان المراد ههنا
ذلك بقرينة كونه محكوما عليه بالهلاك وهو انمـا يكون فى الدنيا دار الفناء
كما هو ظ كلامه فنقول انه تخصيص بالقرينة الخـارجية ايضا فنحن ايضا
نخصصه بغير الجنة والنـار بقرينة قوله اعدت للمتقين واعدت للكافرين
واكلها دائم فلا يتم الاستدلال قوله ومثل قوله تعـالى خالق كل شئ اه
فان معنـاه كل مايوجد فى وقت من الاوقات فهو خالق له وعالم به لا انه

خالق

خالق الاشياء الموجودة فى وقت نزول الاية وعالم بها قوله يعنى ان المراد هو الدوام التجددى آه يعنى حاصل جواب الشارح ان المراد بالدوام الدوام العرفى وهو عدم طريان العدم زمانا يعتد به وهذا الاينافى طريان العدم عليه وانقطاعه لحظة وانما حمل الشارح الدوام على الدوام العرفى لا الحقيقى على ما بينه المحشى لان الدوام المجمع عليه فى بقاء الجنة والنار واما الدوام الحقيقى فاثبته بعضهم ونفاه آخرون قال فى شرح المقاصد الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما اى الجنة والنار ولا انهما بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما فى دوام المأكول فانه على التجدد والانقطاع قطعا قوله ولك ان تقول آه اى لك ان تقول فى الجواب ان المراد بالدوام المعنى الحقيقى وهو عدم طريان العدم مطلقا والمراد بدوام اكلها دوام نوع الاكل وبالهلاك فى قوله تعالى كل شئ ام هلاك الاشخاص ويجوز ان لا ينقطع النوع اصلا مع هلاك الاشخاص بان يكون هلاك كل شخص معين من الاكل بعد وجود مثله وهذا الجواب مبنى على ما ذهب اليه الاكثرون من ان الجنة والنار لا يطرء عليهما العدم ولو لحظة واما على ما قيل من جريان العدم عليهما لحظة فلا يتم لانه يستلزم انقطاع النوع جزما فلذا تركه الشارح قوله اى المق منه واللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق قابلا للاكل وان صلح لمنفعة اخرى قوله ان اريد به مطلق الكفر آه حاصله ان الانحصار فى التسعة غير صحيح لانه ان اريد بالشرك مطلق الكفر فالسحر داخل فيه فيكون ثمانية والا اى وان لم يرد به مطلقه بل اعتقاد الشريك فى وجوب الوجود او فى العبودية فيبقى انواع الكفر من اتخاذ الولد وانكار النبوة واثبات الحيز والجهة والجسمية خارجة عن الكبائر فلا ينحصر فى التسعة ايضا ويمكن الجواب بان الكفر انما هو العمل بالسحر على ما ذكره الشارح فى شرح الكشاف من انه لا يروى خلاف فى كون العمل به كفرا ويجوز ان يكون المراد بالسحر ههنا تعلمه وتعليمه على ما قطع به الجمهور حيث قالوا الصحيح انهما حرامان

يؤيد ماذكرنا انه وقع فى رواية ابى طالب المكى ان الكبيرة سبعة عشر وبينها الى ان قال اربعة فى اللسان هى الشهادة الزور وقذف المحصنة واليمين الغموس والسحر حيث جعل السحر من الكبائر التى فى اللسان ومافى اللسان الا تعلمها وتعليمها قوله هذا مخالف لظ قوله تعالى آه فانه يدل على ان الكبائر متميزة بالذات عن الصغائر اذلوكانا امرين اضافيين لم يتصور ح اجتناب الكبائر الابترك جميع المنهيات سوى واحدة هى دون الكل وليس ذلك فى وسع البشر كذا فى شرح المقاصد قوله والتوجيه ماسيجئ اى توجيه الاية ماسيجئ فى الشرح من ان المراد بالكبائر جزئيات الكفر وجمعه باعتبار الانواع المندرجة تحته او بحسب افراده القائمة بافراد المخاطبين على ماقيل من ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضى انقسام الاحاد الى الاحاد ويؤيده ماوقع فى قرأة اخرى ان تجتنبوا كبيرة ماتنهون عنه بصيغة المفرد فقول المحشى جزئيات الكفر يحتمل ان يكون المراد به انواعه الحقيقية فيكون اشارة الى الجواب الاول ويحتمل ان يكون المراد به الافراد الحاصلة بحسب تعلقاته بالمخاطبين فيكون اشارة الى الجواب الثانى ولايخفى ان كلا التوجيهين فى غاية البعد والبلاغة تقتضى ان يقال ان تجتنبوا الكفر لوجازته وموافقته لعرف اللسان على ان الاية لاينافى كونهما اسمين اضافيين فان اكبر الكبائر الشرك واصغر الصغائر حديث النفس وبينهما وسائط فمن عن له امران منهما ودعت نفسه اليهما بحيث لايتمالك فكفها عن اكبرهما كفر عنه ماارتكبه لما استحقه من الثواب على اجتناب الاكبر ولعله هذا متفاوت بحسب الاشخاص والاحوال ولذا قيل حسنات الابرار سيئات المقربين قوله على وجه يفهم منه عده حلالا يعنى انه ليس المراد بالاستحلال عده حلالا لانه نفس تكذيب الشارع والكلام فيما جعله الشارع علامة التكذيب قوله لايقال لااجماع مع مخالفة الحسن آه فانه قال مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولاكافر بل منافق فقد اثبت المنزلة بين المنزلتين قوله لانا نقول آه يعنى ان

الحسن انما اثبت المنزلة بين الكفر المجاهر والايمان لا بين مطلق الكفر والايمان فان النفاق كفر مضمر داخل فى مطلق الكفر فيكون نفى المنزلة بين الكفر المطلق والايمان مجمعا عليه قوله وقيل ان المراد اى قيل فى جواب السؤال المذكور ان المراد باجماع السلف اجماع سلف المقدم على الحسن ومخالفته لا يضر فى اجماع المقدم عليه قوله وهو غلط اى ما قاله صاحب القيل غلط لانه لو كان المراد به الاجماع المقدم على الحسن لما خالفه الحسن فان مخالفة الاجماع كفر مع انه خالفه على ما زعم هذا المجيب قوله لان المراد بالايمان يعنى ان المراد الايمان الكامل لصرف المطلق الى الكامل لكنه ترك اظهار القيد مبالغة فى النهى واشعار الى انه لا ينبغى ان يصدر مثله عن المؤمن المطلق وقيل انه اذ كان الحديث واردا على التغليظ لا يكون على حقيقته بل كان كناية عن نقصان ايمانه الذاتى كانه التحق بالعدم قوله وجه الاستدلال ان كلمة من آه يعنى ان كلمة من فى الاية عامة شاملة لكل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل الفاسق المصدق ايضا لانه غير حاكم وعامل بما انزل الله تعالى قوله والجواب ان المراد آه يعنى ان الاية متروكة الظ فان الحكم وان كان عاما شاملا لفعل القلب والجوارح لكن المراد عمل القلب وهو التصديق ولا نزاع فى كفر من لم يصدق بما انزل الله تعالى قوله وايضا آه جواب آخر يعنى ان الظ وان كان نفى العموم لان كلمة ما من الفاظ العموم لكنه مصروف عن الظ والمراد عموم النفى بحمل ما على الجنس ولا شك ان من لم يحكم بشىء مما انزل الله غير مصدق فلا نزاع فى كفره وفى المواقف ان المراد بما انزل الله تعالى التورية بقرينة سابق الاية قوله وجه الاستدلال ان ضمير الفصل اه يعنى ان ضمير الفصل يفيد قصر المسند على المسند اليه فيكون الفاسق مقصورا على الكافر فيكون كل فاسق كافرا قوله والجواب ان هنا الحصر ادعائى آه يعنى ان المراد هم الكاملون فى الفسق الا انه ترك اظهار القيد وجعل مطلق الكفر مقصورا عليهم ادعاء مبالغة

فى كونهم فاسقين والاأى وان لم يكن الامر كذلك بل كان الحصر حقيقيا لزم ان يكون الفسق مقصورا على من كفر بعد الايمان وليس كذلك فان الفاسق يتناول من كفر بعد الايمان وقبل الايمان اجماعا بين الفريقين قوله الجواب انه محمول يعنى انه مصروف عن الظ بحمل الترك على سبيل الاستحلال وعده حلالا ولا نزاع فى كفر مستحله او بحمل الكفر على المعنى اللغوى وهو الستر اى من ترك الصلوة فهو ساتر لنعمة الله غير شاكر له ويقال يحتمل ان يكون المعنى من ترك الصلوة متعمدا فهو مشارك للكفار فى عدم حرمة دمه وماله وقال الامام حجة الاسلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر اى قارب الكفر كما يقال من قارب دخول البلد دخله قوله وجه الاستدلال آه يعنى ان تعريف المسند اليه سواء كان للجنس او الاستغراق يفيد حصره على المسند كما فى قوله عليه السلام الائمة من قريش والكرم فى العرب فيفيد حصر العذاب على المسند اعنى الكون على العذاب فلو لم يكن كل فاسق كافرا لم يصح حصر العذاب على الكفار اذ كون العاصى معذبا من ضروريات الدين قوله والجواب انه ادعائى يعنى ان المراد حصر الفرد الكامل من العذاب على المكذب بقرينة ان شارب الخمر معذب مع عدم كونه مكذبا الا انه ترك اظهار القيد وجعل المطلق منحصرا ادعاء بجعل غيره بمنزلة العدم مبالغة فى ذلك قوله وقس عليه نظائره يعنى ان المراد فى قوله ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين الخزى الكامل الموعود للكفار والحصر ادعائى مبالغة وكذا فى قوله تعالى لا يصليها الا الاشقى الذى كذب وتولى قوله انما عبر عن الكفر اه اى انما عبر المص عن الكفر بالشرك لما سيذكره الشارح من ملاحظة الاية الدالة على ثبوته وانما عبر فى الاية لان كفار العرب كانوا مشركين وتفصيل فرق الكفر على ماذكره فى شرح المقاصد ان الكافر ان اظهر الايمان فهو المنافق وان طرء كفره بعد الايمان فهو المرتد وان قال بالشريك فى الالوهية فهو المشرك وان تدين ببعض الاديان والكتب المنسوخة

فهو

فهو الكتابى وان ذهب الى قدم الدهر واسناد الحوادث اليه فهو الدهرى
وان كان لايثبت البارى فهو المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبى
يبطن عقايد هى كفر بالاتفاق فهو الزنديق قوله فلا يرد ماقيل اه اى
اذا كان ضمير بعضهم راجعا الى المسلمين مطلقا ومنهم المعتزلة فلا يرد ماقيل
ان قوله ان قضية الحكمة تقتضى اه قول بايجاب حكم الله تعذيب المشرك
والايجاب بمقتضى الحكمة قول المعتزلة دون اهل السنة والجماعة
وان قوله لايحتمل الاباحة قول بالقبح العقلى مع ان مذهب اهل السنة
ان الحسن والقبح شرعيان ويجوز للشرع ان يحسن القبيح ويقبح الحسن
وانما قلنا انه لايرد لان القائمين بالامتناع العقلى هم المعتزلة وهم يقولون
بمقتضى الحكمة والحسن والقبح العقليين ومنشأ الاعتراض توهم ان هذا
الخلاف بين اهل السنة والجماعة والغفلة عن ان المسلمين الذى هو مرجع
الضمير شامل للمعتزلة ايضا لانهم ايضا من اهل القبلة قوله على
انه يجوز ان يكون اه علاوة عن قوله فلا يرد اى على ان قوله وقوله
لايحتمل الاباحة قول بالقبح العقلى غير مسلم لانه يجوز ان يكون
عدم الاباحة لمنافاتها مقتضى الحكمة لا للقبح العقلى الذى هو
استحقاق الذم فى العاجل والعقاب فى الاجل فلا يستلزم القول بالقبح
العقلى قوله نعم يرد ان يمنع آه نعم يرد على الدلائل الثلث للمعتزلة منوعا
اما على الاول فلانا لانم ان مقتضى الحكمة التفرقة بين المسئ والمحسن
لجواز ان يكون فى عدم التفرقة بينهما حكمة اخرى خفية لانطلع عليها
وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون التفرقة بينهما بوجه آخر غير الوجه الذى
ذكرتم من تعذيب المسئ مثل اثابة المحسن دون المسئ وكوقوعه فى النار
قبل وقوع المؤمن العاصى وخروجه بعد خروجه بمدة طويلة فى الغاية
وكمنعه عن رؤية الله تعالى فى الجنة وانحطاط درجته انحطاطا تاما وايضا
لم لايكفى التفرقة الدنيوية كاباحة دم الكافر وماله واسترقاقه وضرب
الجزية عليه واما على الثانى فلانا لانم ان الكفر لكونها نهاية فى الجناية

لا يحتمل العفو فان نهاية الكرم تقتضي العفو عن نهاية الجناية والجواب بان قضية الحكمة تقتضي التفرقة فلا يجوز العفو رجوع الى الدليل الاول وقد سبق تزييفه واما على الثالث فلانا لا نم ان اعتقادا لابد يوجب جزاء الابد ولابد لاثباته من دليل وعلى تقدير تسليم ايجاب الجزاء لا نم ايجابه جزاء الابد فقوله يوجب جزاء الابد دعوى بلا دليل فى الحقيقة قوله قد يظن ان الضمير آه اى قد يظن ان الضمير المنصوب فى يخصصونها راجع الى الايات والاحاديث والمعنى والمعتزلة يخصصون الايات والاحاديث بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة فيعترض عليه بان هذا التخصيص مع كونه عدولا عن الظ بلا دليل مما لايكاد يصح فى قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء اما انه لا يصح تخصيصه بالكبائر المقرونة بالتوبة فلان المغفرة بالتوبة يعم الشرك ايضا فيلزم تساوى ما نفى عنه المغفرة وما اثبت له بل المغفرة بالتوبة يعم كل عاص والتعليق بالمشية ينافيه فانه يفيد ان المغفور بعض العصاة وايضا لا يصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة لان المغفرة بالتوبة واجبة عندهم عقلا بناء على انها حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها فلا يظهر لتعليقها بالمشية فائدة واما انه لا يصح التخصيص بالصغائر فلان مغفرة الصغائر عامة للجميع فلا معنى للتعليق بالمشية المفيدة للبعضية قوله والصحيح ان الضمير للمغفرة آه اى ماظن ان الضمير للايات والاحاديث غلط والصحيح ان الضمير المنصوب فى يخصصونها للمغفرة فالمعنى والمعتزلة يخصصون مغفرة الله للعصاة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة يعنى ان مغفرة الله انما يتحقق بالنسبة الى الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة دون الكبائر الغير المقرونة بها ولا يخصصون الاية المذكورة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة حتى يرد انه لا يصح بل هى على عمومها والمعنى يغفر مادون الشرك من الصغائر والكبائر لمن يشاء وهو التائب ومرتكب الصغائر دون من يشاء وهو مرتكب الكبائر الغير التائب فلا اشكال فما قيل انه لا فائدة فى ارجاع

الضمير الى المغفرة لانه لابد من تخصيص الايات والاحاديث فيرد عليهم الاعتراض المذكور كلام لاطائل تحته فانه لاحاجة لهم الى تخصيص جميع الايات والاحاديث بل الايات الواردة بدون التعليق بالمشية يخصصونها بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كقوله تعالى ان ربك لذو مغفرة للناس وانه لغفور الرحيم وانه كان غفورا رحيما وغافر الذنب ونحو ذلك والايات الواردة بالتعليق يتركونها على عمومها ويقولون ان من يتعلق به المشية هو اصحاب الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كما فى قوله تعالى يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء اى يعذب الكفار واصحاب الكبائر الذين ماتوا قبل التوبة ويغفر لاصحاب الصغائر والكبائر التائبين والحاصل انهم يخصصون المغفرة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة سواء يخصصون الايات بها اولا تأمل فانه من مزالق الاقدام قوله ولهم ان يقولوا آه جواب للاعتراض المذكور اى على تقدير ان يكون الضمير للايات والاحاديث للمعتزلة ان يقولوا ان كلمة ما فى قوله تعالى و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء مخصوصة بالصغائر جمعا بين ادلة الوعيد وهذه الاية ولا تم ما ذكرتم من عموم مغفرة الصغائر اذ لا يجب على الله مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء و يعذبها ان شاء فيصح التعليق بالمشية هذا لكن ما ذكره مخالف لما ذكره السيد الشريف قدس سره فى شرح المواقف من انه لا استحقاق بالصغائر عندهم اصلا ولما ذكره المحقق الدوانى فى شرحه العقايد العضدية واما الصغائر فيعفو عنها عندهم قبل التوبة و بعدها ولذا نفوا الشفاعة لدفع العذاب فان قيل يجوز ان يكون المراد بقول المحقق الدوانى واما الصغائر فيعفو عنها عندهم صغائر المجتنب عن الكبائر فلا ينافى قول المحشى قلت لا يصح تفريع نفى الشفاعة لدفع العذاب عليه قوله انما استطرد ذكره ههنا آه اى انما استطرد الشارح ذكر نفى الوجوب فى جواب استدلال المعتزلة على نفى وقوع مغفرة اهل الكبائر الذين لم يتوبوا رد التمسك المعتزلة بهذه الايات الواردة فى وعيد العصاة فى وجوب عقاب العاصى والا فلا دليل له ههنا

لان المتنازع فيه ههنا هو وقوع المغفرة للعصاة وعدمها لا وجوبها قوله والجواب ههنا اى جواب المعتزلة عن استدلالهم بتلك الايات فى مقام نفى وقوع مغفرة العصاة قوله وقد كثرت النصوص آه وحاصل الجواب ان النصوص كثيرة فى العفو مثل قوله تعالى هو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيات وقوله تعالى او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير ولا معنى للعفو بالنسبة الى الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة لانه ترك عقوبة المستحق ولا استحقاق فيهما عندهم فيكون بالنسبة الى اهل الكبائر الذين لم يتوبوا فتعارض ادلة المغفرة والوعيد وتاريخ النزول مجهولة فحكمنا بانها مقرونة فيصير البعض مخصصا للبعض فخصص المذنب المغفور من بين عمومات الوعيد جمعا بين الادلة قوله وفيه جواب آخر الخ يحتمل ان يكون معناه ان فى قوله وزعم بعضهم جواب آخر للمعتزلة وحاصل الجواب ان ورود عمومات الوعيد لا يستلزم الوقوع البتة لجواز الخلف فان الخلف فى الوعيد كرم ويحتمل ان يكون معناه ان فى هذا المقام جواب آخر ويكون اشارة الى ماذكره الشارح فى شرح المقاصد من ان القول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد فكيف كان ترك عقابهم بالنار خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك مع انهم داخلون فى عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على مامر قوله بل كذب منتف بالاجماع لانه اخبر عما يكون احوالهم فى المستقبل فلو لم يقع لزم الكذب فى كلامه تعالى وهو بط بالاجماع قوله اقول لعل مرادهم الخ اى لعل مراد ذلك البعض بقولهم ان الخلف فى الوعيد كرم ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللائق بحاله ومقتضى كرمه ان يبنى اخباره على المشية فجميع العمومات الواردة فى الوعيد متعلقة بالمشية وان لم يصرح بها زجرا للعاصين ومنعا لهم فلا يلزم الكذب والتبديل بخلاف وعد الكريم فانه يجب ان يكون قطعيا لان جواز التخلف فيه لوم لا يليق بشانه فلا يجوز تعليقه بالمشية قوله ويجوز العقاب

على الصغيرة اي من غير قطع بالوقوع وعدمه اشارة الى ان المراد
بالجواز في عبارة المص هو الجواز الوقوعي بمعنى عدم الجزم بالوقوع
وعدم الجزم بعدم الوقوع فانه المتنازع بيننا و بين المعتزلة لا الجواز
العقلي فانهم متفقون في ذلك على ما صرح به الشارح بقوله لا بمعنى انه يمتنع
عقلا قوله لعدم قيام الدليل يعني انا حكمنا بالجواز الوقوعي
ولم نجزم بالقطع بالوقوع او عدمه لان المسئلة شرعية لا يستقل العقل
باثباتها ولو ما وجدنا دليلا شرعيا يدل على تعيين احد الجانبين من الوقوع
او اللاوقوع فحكمنا بسبب انه فاعل مختار يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد
انه يجوز ان يغفر و يجوز ان يؤاخذ فلا يرد ما يتوهم ان غاية عدم وجدان
الدليل التوقف لا الجزم بالجواز اذ لا بد له ايضا من دليل لان دليل الاختيار
كاف للجواز وانما التوقف في دليل يعين احد الجانبين من الوقوع او اللاوقوع
قوله وما ذكره الشارح من الادلة الخ يريد ان المدعي مركب من جزئين
احدهما انه لا قطع بالوقوع والثاني انه لا قطع بعدم الوقوع والادلة التي
اوردها الشارح انما يثبت الجزء الاول من الدعوى دون الثاني مع ان الخصم
اعني المعتزلة لا ينكر الجزء الاول اذ هو ايضا قائل بانه لا قطع بوقوع العقاب
وانما تخالفنا في الجزء الثاني حيث يدعي القطع بعدم وقوع العقاب
ونحن نتردد فيه ايضا فقد ترك الشارح ما يعنيه واشتغل بما لا يعنيه هذا لكن
اثبات ان ادلة الشارح انما يثبت الجزء الاول فيه دقة ولذا امر المحشي بالتأمل
فاستمع لما يتلى عليك من مواهب الفياض ان الدليل الاول اعني قوله تعالى
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء انما يدل على ان لا قطع بوقوع العقاب
على الصغيرة اذ لو كان كذلك لذكر الله تعالى في جنب الكفر في قوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به لكن لا يدل على ان لا قطع بعدم الوقوع
اذ للخصم ان يقول يجوز ان يكون من شاء الله تعالى في حقهم المغفرة
اصحاب الصغائر المجتنبون وكذا الاية الثانية انما تدل على ان احصاء
الصغائر والكبائر متحقق والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة ولا شك

ان المجازاة غير واقعة عـلى كل ما يحصى فلا يكون وقوع العقاب قطعيا
على الصغائر فثبت الجزء الاول من المدعى وانما قلنا ان المجازاة غير واقعة
عـلى كل ما يحصى اذ لو كان كذلك لزم ان يكون الصغـائر والكبائر
بعد التوبة ايضـا موجبا للعقاب وهو باطل بالاجمـاع ولبطل تكفير
الحسنات السيئات مع انه ثابت بقوله تعـالى ان الحسنات يذهبن السيئات
وايضـا يلزم ح ان يكون المجازاة عـلى الصغـائر قطعيا فثبت بالاية
خلاف المدعى فعلم ان المجـازاة على ما يحصى انما هو عـلى تقدير ثبوت
الاستحقاق بعد مقـابلة الحسنات بالسيئات فح للخصم ان يقول ان مجتنب
الكبـائر لا يبقى له استحقاق الصغـائر لتكفيرها الاجتناب فلا يثبت الجزء
الثـانى من المدعى هذا ما وجدته فى تحقيق كلام المحشى وللفضلاء ههنا
كلام لا يفـيد شـيئا سوى الملال اذ كله ابحاث منشـائه سوء الظن
وعدم الاعتقـاد بما قال قوله حاصله ان التكفير الخ اى حاصل الجواب
ان تكفير السيئات فى الاية عند الاجتناب مقيد بالمشية والمراد ان تجتنبوا
كبـائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ان نشأ فلا يدل على قطع وقوع
مغفرة صغـائر المجتنب وانما كان مقيدا بالمشـية لان المراد بالكبائر
انواع الكفر واشخاصها المتعلقة بافراد المخاطبين لانه الكامل فينصرف
عـند الاطلاق اليه فيكون ما عـدا الكفر من الصغـائر والكبائر داخلا
فى السيئات فلو لم يقيد بالمشـية لكان مقتضى الاية اى تكفير ما عدا الكفر
من الصغـائر والكبائر متعينة اذ يصـير معنى الاية ان تجتنبوا الكفر نكفر
عنكم سـيئاتكم التى هى ما عدا الكفر من الصغـائر والكبائر وهو مخالف
للاجماع المنعقد عـلى ان تكفير ما عدا الكفر غير متعينة بل هى اما مقيدة
بالمشـية كما هو رأى اهل السـنة او بالتوبة كما هو مذهب المعتزلة والمراد
بالاجمـاع اجماع الفريقين من اهل السـنة والاعتزال والا فالمرجئة
يدعون القطع بتكفير ما عدا الكفر قوله ولو لم يحمل الكبيرة الخ دفع
وهم كانه قيل اذا كان التكفير مقيدا بالمشـية فلا حاجة الى ان يتكلف

و يحمل الكبيرة على الكفر اذ يصير المعنى ان تجتنبوا الكبائر نكفر الصغائر لمن نشاء فلا يكون وقوع مغفرتها قطعيا وحاصل الدفع انه لولم يحمل الكبيرة على الكفر لزم المحذور ان احدهما بقاء تقييد التكفير بالمشية بلا دليل والثانى بقاء تعليق تكفير الصغائر بالاجتناب عن الكبائر بلا فائدة لانه ح يكون المفهوم من الاية ان جواز مغفرة الصغائر انما هو على تقدير الاجتناب عن الكبائر وليس كذلك لانه يجوز مغفرة الصغائر بدون الاجتناب ايضا لعموم قوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء هذا هو التحقيق الحق الذى وجده الخاطر الكليل والذهن العليل وللافاضل ههنا كلام يتعجب عنه ذوالافهام مبناه ان قوله ولولم يحمل آه اثبات لحمل الكبائر على الكفر وهو بط لان قوله لانه يجوز مغفرة الصغائر بدونه مما لايكاد يصح على هذا التوجيه على ان المجيب مانع يكفيه الاحتمال العقلى ولا حاجة الى الاثبات وسند منعه ماذكرنا من ان المطلق ينصرف الى الكامل وبعضهم ادعى اثباته بان هذه الاية محتملة واية الغفران المعارضة لها اعنى قوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء محكمة فيجب تخصيص المحتملة ففيه ان تعارضهما مم لان معنى الاية المحكمة انه يغفر مادون الكفر من الصغائر والكبائر لمن يشاء ويجوز ان يكون من شاء الله المغفرة فى حقهم اصحاب الصغائر واصحاب الكبائر المقرونة بالتوبة ووجوب الوقوع لاينافى المشية غاية مافى الباب ان يكون الاية المحتملة مبينا للاية المحكمة قوله اى المقبولة لان الشفاعة الغير المقبولة لانزاع فى وقوعه قوله لايقال ان مرتكب المكروه يعنى ان مرتكب المكروه كراهة التحريم يستحق حرمان الشفاعة كما نص فى التلويح فى تعريف الفقه وفى بحث الاحكام فاستحقاق اهل الكبائر لحرمان الشفاعة بطريق الاولى لكونه فوق مرتكب المكروه قوله لانم الملازمة اى لانم انه لواستحق مرتكب المكروه حرمان الشفاعة يلزم استحقاق مرتكب الكبيرة لان جزاء الادنى وهو مرتكب المكروه لايكون جزاء الاعلى وهو مرتكب الكبيرة فان له جزاء آخر عظيما مثل

التعذيب بالنار ولو سلم ذلك فلعل المراد بالشفاعة فى قوله يستحق حرمان الشفاعة المصدر المبنى للفاعل اعنى كونه شفيعا فالمعنى ان مرتكب المكروه يستحق حرمان كونه شفيعا لاخر فيجوز ان يكون مشفوعا ولو سلم ذلك فالمراد حرمان كونه مشفوعا لرفع الدرجة او فى بعض مواقف المحشر مثل السؤال والحساب فيجوز ان يكون لرفع العذاب او فى بعض آخر مثل الصراط على ان استحقاق الحرمان لايستلزم الوقوع كما ان استحقاق العذاب لاينافى العفو هذا لكن قوله عليه السلام من ترك سنتى لم ينل شفاعتى يدل على وقوع حرمان الشفاعة فى حق تاركها الا ان يقال انه وعيد يجوز الخلف فيه قوله اى لذنوبهم بقرينة ذكر الذنب سابقا قوله وهى تعم الكبائر اى الذنوب تعم الكبائر فيلزم ثبوت الشفاعة للكبائر وهذا دفع لما قيل ان هذا انما يكون برهانا اذا ثبت عموم الذنب للصغائر والكبائر واما اذا اختص بالصغائر بقرينة قوله تعالى لذنبك فان ذنبه عليه السلام صغيرة قطعا فلا يكون برهانا وان كان الزاما للمعتزلة لعدم استحقاق العذاب بالصغائر عندهم حتى يحتاج الى الشفاعة والاستغفار وحاصل الدفع ان الذنب فى اصل الوضع شامل لهما وكون ذنبه عليه السلام خاصا لايفيد تخصيص الذنب للامة وذلك ظ قوله وعلى انها ليست لرفع الدرجة الخ اى تدل الاية بمقتضى الاسلوب على ان تلك الشفاعة التى نفى عن الكفار خاصة ليست لرفع الدرجة لان عدم الشفاعة التى لرفع الدرجة لايقتضى تقبيح الحال وتحقيق اليأس مع ان الاية سيقت لنفى الشفاعة التى يقتضى عدمها تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم قوله لكن لاتدل على انها آه يعنى ان هذه الاية بمقتضى الاسلوب انما تدل على ثبوت اصل الشفاعة لكن لاتدل على انها فى حق اهل الكبائر وقيل بل تدل لان جهة نفى النفع هى الكفر فاذا انتفى ثبت النفع بها مطلقا ولانها محل الخلاف فاذا ثبت اصل الشفاعة ثبت اصل المدعى اقول فيه بحث اما فى الاول فلان حصر جهة نفى النفع فى الكفر غير معلوم من الاية وترتبه عليه لايدل على

الحصر

الحصر فيجوز ان تكون فى اهل الكبائر امرا آخر واما فى الثانى فلان المراد انه لايدل عليه دلالة تحقيقية لانه لايدل عليه دلالة الترامية مبنية على مذهب الخصم قوله ظ الاية بنفى اصل الشفاعة يعنى ان هذه الاية ليست للمعتزلة من كل وجه بل عليهم من وجه لان ظاهرها بنفى الشفاعة مطلقا مع انهم قائلون بالشفاعة لزيادة الثواب فان صرفوها عن الظ وحملوا على نفى الشفاعة لرفع العذاب فنقول انها لاتبقى حجة قوله ثم انه يحتمل اه اى ثم ان الاية لاتدل على نفى الشفاعة ايضا على الاطلاق لانه يحتمل ان يكون الضمير فى قوله منها للنفس الثانية العاصية فيكون معنى قوله تعالى ولايقبل منها شفاعة انها ان جائت النفس العاصية فى حقها شفاعة الشفيع لم تقبل منها فلعل الشفاعة تقبل فى حقها بوجه آخر بان يجئ الشفيع بشفاعته وماقيل ان هذا التوجيه خلاف الظ بعيد عن المقام فليس بشئ لان الموجه مانع يكفيه الاحتمال العقلى وهوظ قوله يشير الى منع الدلالة على عموم الاشخاص وسند المنع جواز كون الكلام لسلب العموم لالعموم السلب كذا فى شرح المقاصد قوله واعترض عليه بان النفس آه يعنى انه لامعنى لمنع الدلالة على العموم لان النفس فى قوله تعالى لاتجزى نفس عن نفس آه نكرة فى سياق النفى عامة والضمير فى قوله منها راجع اليها فيعم الضمير ايضا لعموم مرجعه فيدل على العموم فى الاشخاص قوله ويمكن ان يجاب آه يعنى انما يلزم من عموم المرجع الذى هو النكرة عموم الضمير لوكان الضمير راجعا اليها من حيث عمومها لكن لاضرورة فى رجوع الضمير اليها كذلك فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع لانها موضوعة للفرد المبهم ولذا لايعم فى الاثبات وعمومها بعد النفى عارض عقلى ضرورة ان انتفاء الفرد المبهم لايكون الابانتفاء جميع الافراد فيجوز ان يكون الضمير راجعا الى النكرة بحسب معناه الوضعى فلايلزم العموم الاترى انه اذا قيل لارجل فى الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه ان يكون جميع اجزاء العالم على السطح مع ان الضمير ههنا ايضا راجع

الى نكرة واقعة فى سياق النفى وليس ارجاع الضمير الى النكرة المنفية بحسب معناه الوضعى من الاستخدام كما توهم الفاضل الحلى لابد فى الاستخدام من المعنيين ولم يستعمل النكرة ههنا فى المعنيين بل هى مستعملة فى كلا الموضعين فى معنى واحد وهو الفرد المبهم الا انه عرض له العموم بواسطة امر خارج وهو النفى كما نص عليه الشارح فى التلويح وقد صرح بذلك المحققون من شارحى مختصر بن الحاجب قال الفاضل المحشى كون النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع مخالف لكتب اصول الفقه فان النكرة المنفية عامة بحسب الوضع قال صدر الشريعة فى التوضيح ان العام لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له ثم عد النكرة المنفية من العام نحو لا ياكل رأسا وليس بشئ لان مراد المحشى انها خاصة بحسب الوضع الشخصى وهو لا ينافى كونها عاما بحسب الوضع النوعى المجازى ضرورة ان دلالتها بواسطة قرينة وهى الوقوع فى سياق النفى والوضع فى تعريف العام اعم من الشخصى والنوعى فيشمل النكرة المنفية ايضا صرح بذلك الشارح فى التلويح فارجع اليه فانه كاشف عن التوضيح قوله نعم لو قيل آه اى نعم لو قيل فى دفع منع الدلالة ايضا على عموم الاشخاص ان الضمير راجع الى النكرة فوقوع الضمير فى سياق النفى كوقوع النكرة فيه فيكون قوله تعالى لا يقبل منها كان يقال لا تقبل من نفس شفاعة فيعم ذلك الضمير كما يعم النكرة لم يبعد جدا ولعل هذا هو مراد المعترض الا ان عبارته لا تساعده قيل وجه البعد فى الجملة ان الضمير الراجع الى النكرة لا يجب ان يكون نكرة فانه اختلف بين النحاة ان الضمير الراجع الى النكرة معرفة او نكرة وان كان المشهور انه نكرة قوله عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة يعنى عدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة مم لانه اذا لم يجتنب الكبيرة كان مستحقا للعذاب على الصغيرة ايضا فتركه يكون تركا للعقوبة المستحقة فيستحق العفو بالنسبة اليه وعدم معنى العفو بالنسبه الى صغيرة المجتنب عن الكبيرة غير مفيد فى بيان ماقالت المعتزلة

فبيان الشارح غير تام وماقاله الفاضل المحشى من ان كلام الشارح مبنى
على ماهو المشهور من انه لااستحقاق بالصغائر مطلقا عندهم على ماقال
فى شرح المواقف ففيه ان قيد المجتنب عن الكبيرة مستدرك ح وهو ظ قوله
فتأمل لعل وجه التأمل ان غير المجتنب يستحق الخلود فى النار عندهم
فلا يتحقق المغفرة والعفو بالنسبة اليه ايضا وماقيل من انه يجوز ان يكون
بتخفيف العذاب فيه فعه ان العذاب عندهم مضرة خالصة لايشوبها
مايخالفه ولذا جعلوا جزاء الكافر بعينه جزاء مرتكب الكبيرة قوله
فيه منع ظ لجواز اه فيه ان جزاء الايمان هو الجنة لا مجرد التخفيف لقوله
عليه السلام يدخل الجنة من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان وايضا
تخفيف العذاب خلاف مذهبهم على مامر قوله ومبنى هذا الاستدلال
على ان العمل اه لانه على تقدير تناول العمل لترك المنهيات يكون معنى
الاية ان الذين امنوا وعملوا الصالحات من اتيان الاوامر وترك المنهيات
كانت لهم جنات الفردوس فلا يدخل مرتكب الكبيرة فى حكم الاية لانه غير
تارك للمنهيات بخلاف ما اذا لم يتناولهما فالعامل بالصالحات يجوز ان يرتكب
كبيرة بل كبائر فيدخل مرتكب الكبيرة العامل بالصالحات تحت الحكم
فيتم الاستدلال قوله ثم انه لايدل على عدم خلود من لاعمل اه يعنى
ان الاستدلال بالاية على تقدير عدم التناول ايضا غير تام لانه لايدل على عدم
خلود مرتكب الكبائر الذى لاعمل له غير الايمان لترتب الحكم بدخول
الجنة على الذين آمنوا وعملوا الصالحات لكنه يبطل مذهب الاعتزال اعنى
خلود جميع اهل الكبائر فى النار قوله فلا يرد جواز التفاوت اه اى
لايرد انه يجوز ان يكون عذاب الكافر شديدا بالنسبة الى عذاب مرتكب
الكبيرة وان كانا مخلدين فى النار فلا يزيد الجزاء على الجناية قوله وهذا
الدليل الزامى اه اى مبنى على مذهب المعتزلة القائلين بالحسن والقبح
العقليين والافعند اهل السنة تصرفه تعالى لايوصف بالظلم لان الظلم
قد يقال على التصرف فى ملك الغير وهذا مح فى حقه تعالى لان الكل

ملكه وعلى وضع الشئ في غير محله ولله الحكم لحاكمين واعلم العالمين وكل ما وضعه في موضع يكون ذلك احسن المواضع وان خفى وجه حسنه علينا ولايخفى انه اذا كان الدليل الزاميا فلاحاجة الى دفع الايراد السابق الى قوله على الاطلاق من غير تقييد بالشدة والضعف لانهم لا يقولون بالتفاوت في العذاب والالم يكن مضرة خالصة قوله قالوا لولا الخلوص اه اى لولا الخلوص عن شوائب النفع لم ينفصل عن مضار الدنيا فانها مضار من وجه دون آخر فيجب ان يكون منافع الاخرة ومضارها خالصتين عن الغير قوله فيمكن منعه اه اى يمكن منع قيد الخلوص ايضا لكن هذا المنع غير مفيد ههنا لان النزاع في دوام اهل الكبائر في النار وخلودهم ومنع الخلوص لايستلزم نفي الدوام لايقال منع الدوام موقوف على منع الخلوص لانه اذا كانت المضرة منقطعة لم تكن خالصة لانا نقول ذلك مم لجواز ان لايخلق الله تعالى في المعاقب العلم بذلك الانقطاع فلايحصل له فرح كذا في شرح المواقف قوله لكن خلوده اه استدراك لدفع توهم انه اذا كان الخلود بمعنى المكث الطويل فيجوز انيكون خلود الكفار ايضا بذلك المعنى فلايكون دوام الكفار في النار قطعيا ووجه الدفع ظ . قوله لاحتمال انيكون اه لان اسم الفاعل ضعيف العمل فيحتاج الى التقوية بخلاف الفعل لكن الاحتمال المرجوح لايمنع الاستشهاد واما ماقيل من ان الايمان في قوله تع انؤمن لك واتبعك الارذلون خ في الايمان الشرعي والكلام في الايمان اللغوى فيدفعه ان الايمان الشرعي بعينه الايمان اللغوى قال في شرح المقاصد الايمان افعال من الامن للصيرورة او التعدية باللام بحسب الاصل كان المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذوبا او جعل الغير آمنا من التكذيب والمخالفة و يعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار و الاعتراف معنى كقوله تعالى امن الرسول بما انزل اليه من ربه والاعتبار معنى الاذعان كقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا انتهى كلامه فعلم ان الايمان متعد بنفسه وهو الموافق لما في الصحاح فمعنى قوله يعدى باللام

ويتعدى بالباء انه يعدى باللام باعتبار معنى الاذعان وبالباء باعتبار معنى الاعتراف فاقيل انه خالف فى جعل الايمان متعديا بالباء للبيضاوى حيث قال تعلق الباء بالايمان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشئ **قوله** اى يحصل فيه منسوبية الصدق اه يعنى ان لفظ النسبة مصدر مبنى للمفعول والمعنى ليس حقيقة التصديق اللغوى ان يحصل فى القلب كون الصدق منسوبا الى الجزء او المخبر و يعقل ثبوت الصدق له فى نفس الامر فانه من قبيل المعرفة المقابل للنكارة والجهالة دون التصديق المقابل للتكذيب والانكار المفسر بكرويدن وانما لم يجعله من المصدر المبنى للفاعل بمعنى نسبت كردن صدق رابخبر اى لانه مستلزم الاذعان بل هو تعبير عنه ثم اعلم بعد الاتفاق على ان تلك المعرفة خارجة عن التصديق اللغوى وان المعتبر فى الايمان هو التصديق اللغوى اختلفوا فى انها هل هى داخلة فى التصور ام فى التصديق المنطقى فرضى الشارح انها داخلة فى التصور و يجوز ان يكون الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصور او ان التصديق المنطقى بعينه التصديق اللغوى ولذا فسر رئيسهم فى الكتب الفارسية بكرويدن وفى العربية بما يخالف التكذيب والانكار ويؤيده ما اورده السيد الشريف قدس سره فى حاشية شرح التلخيص ان المنطق انما بين ما هو فى العرف واللغة وعلى هذا قال الشارح فى التهذيب العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور وعند بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة ان تلك المعرفة داخلة فى التصديق المنطقى فان الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصديق قطعا فان كان حاصلا بالقصد والاختيار بحيث يستلزم الاذعان والقبول فهو تصديق لغوى وان لم يكن كذلك كمن وقع بصره على شئ فعلم انه جدار اوفرس فهو معرفة يقينية وليس بتصديق لغوى فالتصديق اللغوى عنده اخص من المنطقى هذا مجمل الكلام وتفصيله فى شرح المقاصد **قوله** كما للسوفسطائية فانه له يقينا بوجود العالم خاليا عن الاذعان والقبول كما لبعض الكفار الذين يعرفون صدق النبى كما قال الله تعالى الذين آتيناهم

الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فقال وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا قوله هكذا حققه بعض المتأخرين يعني كون اليقين الخالي عن الاذعان حاصلا للسوفسطائي كما حققه بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة واما الشارح فهو يمنع حصول اليقين بدون الاذعان ويمنع عدم حصول الاذعان القلبي للسوفسطائي وانما ينكرون عنادا قوله صرح بذلك رئيسهم ابن سينا آه قال الشارح في رسالته في تحقيق الايمان ان ابن سينا اورد في الشفاء في مقابلة هذا التصديق التكذيب وقال في كتابه المسمى بدانش نامهٔ علائى دانستن دو گونه است يكى فهم كردن واندر يافتن وآنرا بتازى تصور خوانند ودوم گرويدن وآنرا بتازى تصديق خوانند قوله ان قلت يلزمه آه اى اذا كان التصديق عند ابن سينا هو اللغوى المعبر عنه بگرويدن يلزمه احد الامرين اما اندراج يقين السوفسطائى ونحوه كاليقين الحاصل لبعض الكفار في التصور واما عدم انحصار تقسيم العلم الى التصور والتصديق لخروج يقين السوفسطائى عنهما وكلا الامرين باطل بالضرورة قوله قلت له ان يمنع حصول اليقين آه يعني ان النقض انما يتم اذا كانت مادته محققة وهو ممنوع لانا لا نسلم حصول اليقين بدون الاذعان ولا نسلم ان للسوفسطائى ونحوه يقينا بدون الاذعان فانه يذعن بوجود العالم الا انه ينكره باللسان عنادا واستكبارا قوله بقي ههنا بحث وهو ان المعنى الذى آه حاصله انه كيف يكون المعنى الذى يعبر عنه بگرويدن بعينه معنى التصديق المنطقى والحال ان المعنى المعبر عنه بگرويدن قطعى والتصديق المنطقى عام شامل للظن والجهل ايضا بالاتفاق لان المنطقيين يقسمون العلم بالمعنى الاعم اعني الصورة الحاصلة عند العقل الى التصور والتصديق تقسيما حاصرا توسلا بذلك التقسيم الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه التي منها القياس الجدلى المتألف من المشهورات والمسلمات ومنها القياس الخطابى المتألف من المقبولات والمظنونات ومنها القياس الشعرى المتألف من المخيلات فلو لم يكن

التصديق

التصديق المنطقي عام لم يثبت الاحتياج الى هذه الاجزاء وذلك ظ قوله
وقد نص عليه في شرح المقاصد حيث قال انما الحق ان الايمان تصديق
بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي وهو ما يعبر عنه بكرويدن وراست
دانستن وينافيه التوقف والتردد قوله ولذا يكفي في باب الايمان آه اي
ولاجل ان المعنى الذي يعبر عنه بكرويدن امر قطعي يكفي ذلك في باب الايمان
الذي هو التصديق البالغ حد الجزم بحيث لا يحتمل النقيض اصلا ولا
يحتاج الى اعتبار كونه قطعيا قال الفاضل المحشي والحق انه امر يتناول الظني
والقطعي وقوله وقد نص عليه في شرح المقاصد ثم نعم قد نص على
ان الايمان تصديق خاص قد اعتبر فيه شرائط منها كونه امرا قطعيا واما
كون التصديق المنطقي امرا يقينيا فلم يذكره الشارح انتهى كلامه وفيه
بحث اما اولا فلان عبارته في شرح المقاصد على ما نقلناه صريح في ان
المعنى المعبر عنه بكرويدن مناف للتردد والتوقف واما ثانيا فلان كون
الايمان تصديقا خاصا قد اعتبر فيه شرائط منها كونه امرا قطعيا مخالف
لما ذكره الشارح في التلويح في باب المحكوم به من ان المراد بالايمان معناه
اللغوي وانما الاختصاص في المؤمن به فمعنى التصديق هو الذي يعبر عنه
بالفارسية بكرويدن وراست كوي دانستن وهو المراد بالتصديق الذي
جعله المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم وحيث حصر
الاختصاص في المؤمن به وجعل التصديق المعتبر في الايمان بعينه التصديق
المنطقي تأمل فانه من مزالق الاقدام واما ما ذكره الفاضل المحشي من ان
القول بان المعتبر في الايمان هو اليقين محل نظر اذ قد صرح في شرح المواقف
ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين
في كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل فمدفوع بما نقل
عنه من ان كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت قول جمهور
العلماء وكلامنا معهم وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوي الذي لا يخطر
معه احتمال النقيض محل كلام انتهى كلامه قوله اشارة الى ان الكفر آه

يعنى ان ما ذكرههنا مخالف لما ذكره فى شرح المقاصد فان قوله كان اطلاق اسم الكافر ونجعله كافرا يشير كل منهما الى ان الكفر فى مثل هذه الصورة اى فى الصورة التى يكون التصديق مقترونا بشئ من امارات التكذيب فى الظ وفى حق اجراء احكام الدنيا لافيما بينه و بين الله تعالى وذكر فى شرح المقاصد وان ذلك التصديق غير معتد به وانه بمنزلة العدم ويوافقه ما اورده الشارح فى رسالته فى تحقيق الايمان وكذا البغض والعداوة للشارع اذا فرض حصوله مع التصديق يجعل امارة التكذيب فلايعتد بمثل هذا التصديق و يجعل بمنزلة العدم انتهى و يمكن ان يقال ان المراد بقوله كان اطلاق اسم الكافر الاطلاق الحقيقى و بقوله نجعل كافرا نجعله كافرا بينه وبين الله تعالى .و يؤيده مافى شرح المواقف من ان السجود للصنم بالاختيار يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظ فلذلك حكمنا بعدم ايمانه حتى لو علم انه لم يسجد له على سبيل التعظيم واعتقاد الالوهية بل سجد له وقلبه مطمئن بالايمان لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وان اجرى عليه حكم الكافر فى الظ قوله قلت الكلام فى الايمان الحقيقى لا الحكمى يعنى ان ايمان اطفال المؤمنين حكمى لما علم من الدين ضرورة لان النبى عليه السلام كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد وقيل هذا مناف لما ذكره الشارح فيما بعد من ان الشارع جعل المحقق الذى لم يطرء عليه مايضاده فى حكم الباقى فانه تصريح بان الكلام فيما هو اعم من الايمان الحقيقى والحكمى انتهى كلامه ولست خبير بان المفهوم من كلام الشارح ان الشارع جعل المحقق الغير الباقى فى حكم الباقى لانه جعل غير المحقق فى حكم المحقق فالكلام المذكور صريح فى ان الكلام فى الايمان المحقق سواء كان باقيا او فى حكم الباقى لافيما هو اعم من الايمان الحقيقى والحكمى قوله هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم اه فيه بحث لان ما عليه المتكلمون هو ان النوم ضد لادراك الاشياء ابتداء لانه مناف لبقاء الادراكات الحاصلة حالة اليقظة

وعلى التقدير التسليم فاتحاد محليهما مم على ماذهب اليه الاستاذ ويدل عليه قوله عليه السلام تنام عيني ولاينام قلبي فتأمل قوله والذى هو اى فى حالة النوم والغفلة اه يعنى ان الذهول الحاصل فى حالة النوم والغفلة انما هو فى حصول ذلك التصديق فتلك الحال اى حال النوم والغفلة انما هو حال الذهول المفسر بعدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل لاحال عدم التصديق وعدم ملاحظة حصول التصديق لاينافى ان يكون نفسه حاصلا قوله واما حال الحضور فليس كذلك اه دفع لما يتوهم من ظ قول الشارح والذهول انما هو عن حصوله من انه يدل بظاهره على ان لاذهول عن حصول التصديق فى غير حالة النوم والغفلة مع انه ليس كذلك وانما المنفى فى تلك الحالة الذهول عن نفس التصديق به وحاصل الدفع ان مراد الشارح ان حال النوم والغفلة حال الذهول البتة واما حال الحضور فليس الذهول لازمالها بل قد يذهل منها كما اذا كان التصديق حاصلا ولم يلاحظه ولم يلتفت اليه فيكون ذاهلا عنه وقد لايذهل عنها بان يلتفت الى نفس ذلك التصديق قصدا قال الفاضل المحشى لكن الظ ان عدم الالتفات الى ما حضر فى القلب لايسمى ذهولا لالغة ولاعرفا انتهى كلامه وفيه بحث لانه قد نص الشارح فى التلويح ان الذهول عبارة عن عدم الملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل بحيث يتمكن من ملاحظتها اى وقت شا وهذا صريح فى ان عدم الالتفات الى الصورة الحاصلة عند العقل يسمى ذهولا قوله ولذلك آه اى ولاجل ان الشارع جعل المحقق الذى لم يطرء عليه مايضاده فى حكم الباقى يكفى الاقرار مرة فى العمر لمن هو قادر عليه مع ان الاقرار جزء مفهوم الايمان والكل لايتحقق بدون الجزء فان قلت اذا كان الاقرار مرة فى العمر كافيا فما معنى لاحتماله السقوط قلت معنى احتماله السقوط انه يجوز صدور المنافى له عند الاضطرار بخلاف التصديق فانه لايحتمله اصلا قوله على الامام اى امام محلته وقريته و بلده ليجروا عليه الاحكام من ترك الجزية وحرمة دمه

والصلوة عليه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشر والزكوة ونحو
ذلك بخلاف ما اذا كان ركنا آه ذكر في شرح المقاصد فعلى هذا المذهب
من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان في عمره مرة لا يكون مؤمنا
عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف
ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فالاقرار ح لاجراء الاحكام عليه فقط
انتهى والمذهب الاخير موافق لما في الحديث يخرج من النار من كان في
قلبه مثقال ذرة من الايمان قوله لدلالتها على ان محل آه يعني ان ههنا
مطلبين الاول ان الاقرار ليس جزء من الايمان والثاني انه التصديق لا غير
اما الاول فلدلالة النصوص على ان محل الايمان هو القلب فلا يكون الاقرار
الذي هو فعل اللسان داخلا فيه واما الثاني وهو انه التصديق لا سائر ما في
القلب من المعرفة والقدرة والعفة والشجاعة وغير ذلك من الكيفيات
النفسانية فلوجوه الاول اتفاق الفريقين على انه ليس سوى التصديق
والثاني ان الايمان في اللغة التصديق ولم يعين في الشرع لمعنى آخر كما عين
لفظ الصلوة والزكوة والصوم فلا يكون منقولا عن معناه اللغوي الى
سائر ما في القلب وان كان منقولا باعتبار خصوصية المتعلق اذ لو كان منقولا
لكان الخطاب الوارد في الكتاب والسنة بالايمان خطابا بما لا يفهم الامة وهو
مستلزم لعدم امكان الامتثال به من غير استفسار وبيان مع ان من امتثل امتثل
من غير استفسار ولا توقف الى بيان وانما وقع الاحتياج الى بيان ما يجب
الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل بحيث قال النبي عليه السلام
لمن سأله عن الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه الحديث فذكر
لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه عندهم الثالث ان النقل خلاف
الاصل فلا يصار اليه بلا دليل وههنا لا دليل ولا صارف فيكون باقيا
على معناه الاصلي الذي هو التصديق قوله ان قلت يحتمل ان يراد آه
يعني ان دلالة النصوص على ان محل الايمان الشرعي القلب لم لا يجوز
ان يكون المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه اللغوي فيكون المفهوم

منها

منها ان محل الايمان اللغوى القلب لان محل الايمان الشرعى ذلك فيجوز ان يكون الاقرار جزء من معناه الشرعى قوله لا نزاع فى ان الايمان له يعنى ان متعلق الايمان الشرعى خاص وهو ما جاء به النبى عليه السلام بخلاف الايمان بالمعنى اللغوى فان متعلقه مطلق النسبة الخبرية فبالنظر الى خصوصية المتعلق منقول وان لم يكن بالنظر الى نفس المعنى منقولا يدل على ذلك ان النبى عليه السلام بين متعلقه دون معناه فقال ان تؤمن بالله وملائكته الحديث فلفظ الايمان بالنسبة الى معناه اللغوى وهو التصديق مطلقا يكون مجازا لان المعنى المنقول عنه مجازى عند الناقل وفى كلام الشارع وهو التصديق بما جاء به النبى يكون حقيقة عرفية والاصل فى الاطلاق هو الحقيقة فيكون المراد بالايمان الواقع فى النصوص معناه الشرعى لئلا يكون الكلام على خلاف الاصل قوله يرد عليه انه يحتمل اه يعنى ان الاستدلال بهذا الحديث غير تام لانه يجوز ان يكون ذكر القلب فى الحديث لكونه محل جزء الايمان الذى هو التصديق فيكون معناه هل شققت قلبه وعلمت انتفاء الجزء الذى هو التصديق القلبى ليلزم انتفاء الايمان فيجوز قتله ولا يكون دمه محرما قيل يدفعه ان قوله والنصوص معاضدة لذلك معناه ان النصوص معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق القلبى ولكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام فالنصوص الثلثة الاول للاول وهذا الحديث للثانى قوله ولا يخفى انه انما يتم اه يعنى ان استدلال الكرامية بان اهل اللغة لا يعرفون منه الا الاقرار اللسانى فيكون معناه الحقيقى هو الاقرار لا امر آخر انما يتم اذا ضم ان الايمان غير منقول فى الشرع عن معناه اللغوى الذى هو التصديق اللسانى ويرد عليه اى على هذه المقدمة ان عدم النقل مم لان النصوص المعاضدة دالة على انه امر قلبى فيكون منقولا الى التصديق القلبى وانت خبير بانه لو قرر قول الشارح فان قيل نعم ان الايمان هو التصديق اه بانه انكم اذا قلتم ان الايمان هو التصديق وتفيتم النقل عن المعنى اللغوى وجب عليكم

ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان الان اهل اللغة لايعرفون منه الاذلك فلا يرد ماذكره المحشي قوله يرد عليه انه ليس المعتبر اه يعني انه ليس المعتبر عند الكرامية في الايمان مجرد اللفظ حتى يلزم ان يكون المتلفظ بكلمة صدقت سواء كان مهملا او موضوعا لمعنى سوى التصديق القلبي مصدقا للنبي عليه في العرف واللغة بل المعتبر عندهم في الايمان هو اللفظ الدال على التصديق القلبي من غير ان يجعل التصديق جزء منه على معنى انه معتبر في الوضع الشرعي واللغوى للفظ الايمان ولاشك ان المتلفظ بكلمة صدقت من حيث دلالته على التصديق القلبي مصدق للنبي عليه السلام في العرف واللغة بلا ريبة وان لم يحصل له التصديق القلبي قوله فيبطل ماقيل اه اي اذاقلنا معنى كون اللفظ الدال معتبرا عند الكرامية انه معتبر في الوضع الشرعي واللغوى بطل ماقيل على الكرامية انه اذا اعتبر في الايمان اللفظ الدال لدلالته على التصديق القلبي فلامعنى لاعتبار تلك الدلالة واعتدادها عند عدم المدلول اذ الغرض من اعتبار الدلالة ان يكون ذلك اللفظ علما على وجود المدلول فاذا لم يكن المدلول متحققا لامعنى لاعتبارها مع الكرامية يعتبرونها و يجعلون المقر الغير المصدق مؤمنا وانما قلنا بطل ماقيل اذ لادخل ولامشاحة في الاوضاع فان الواضع لما عين لفظ الايمان للفظ الدال على التصديق القلبي مطلقا يجب ان يكون المتلفظ بذلك اللفظ مؤمنا لغة وشرعا سواء تحقق مدلول ذلك اللفظ منه اولا و يمكن ان يقال لم عين اللفظ الدال مطلقا مع انه لافائدة في اعتبار الدلالة حين عدم المدلول قوله نعم لااعتبار لها في حق الاحكام اه تقرير لما سبق من انه لامعنى لاعتبارها عند عدم المدلول يعني نعم انه لااعتبار لتلك الدلالة ولا اعتدادها عند عدم المدلول في حق الاحكام عند الكرامية لان حق الواضع من اعتبار الدلالة هو تحقق المدلول فاذا لم يكن ذلك متحققا يكون التلفظ بذلك اللفظ الدال مع عدم المدلول بمنزلة التلفظ باللفظ المهمل او الموضوع لمعنى آخر فلايجرى عليه الاحكام التي يجرى على

المتلفظ

المتلفظ بذلك اللفظ مع تحقق مدلوله قوله فلو لا تأييد لقوله نعم اما ما قال الكرامية من اضمر الانكار واظهر الاذعان يكون مؤمنا لغة وشرعا لتحقق اللفظ الدال على الذى وضع لفظ الايمان بازائه الا ان يستحق ذلك الشخص الخلود فى النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ الذى هو مق من اعتبار دلالته واما قوله ومن اضمر الاذعان اه فذكره استطرادى لادخل له فى التأييد المذكور قوله يسمى اى يطلق لفظ المؤمن اه اى ليس المراد بقوله يسمى مؤمنا لغة انه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لتحقق مدلوله اللغوى كما يفهم من ظ العبارة والالزم ان يكون مدلوله لغة مجرد الاقرار بل المراد انه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لقيام دليل الايمان الذى هو التصديق القلبى كما يطلق الغضبان والفرحان على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليهما اعنى الاثار اللازمة للغضب والفرح قوله وفى المواقف ان الاقرار اه قال فى المواقف لانزاع فى انه اى التصديق اللسانى يسمى ايمانا لغة ولانزاع فى انه يترتب عليه احكام الايمان ظ وانما النزاع فيما بينه وبين الله تعالى ويفهم بمعونة كلامه السابق على هذا اعنى قوله فالتصديق اما معنى هذا اللفظ اوهذه اللفظة لدلالتها على معناها انه حقيقة فى الاقرار قوله لايقال لعلهم يجعلون الخ هذا الاعتراض بعد ما صرح فى الحاشية السابقة بان المعتبر عندهم اللفظ الدال سواء تحقق مدلوله اولا غير وارد كما لايخفى اللهم الا ان يقال ان لايلاحظ ذلك قوله هذا مذهب الرقاشى اه فعند الرقاشى يشترط مع الاقرار المعرفة القلبية حتى لايكون الاقرار بدونها ايمانا وعند القطان يشترط معه التصديق المكتسب بالاختيار قوله رد آخر على الكرامية آه يعنى ما ذكره الكرامية من ان الايمان هو التصديق اللسانى مخالف لما انعقد عليه الاجماع وهو الحكم بايمان من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار لمانع قوله لاعلى المص اه اى ليس ردا على المص ومتابعيه على ماتوهم من انه رد على المص حيث جعل الاقرار جزأ من الايمان فانه مخالف للاجماع المنعقد

على ايمان المصدق الذى لم يتفق له الاقرار وانما قلنا انه ليس رداعليه
لان المص لم يجعل الاقرار ركنا لازما لايحتمل السقوط اصلاحتى يكون
مخالفا للاجماع على ان قول الشارح ايضا صريح فى انه رد آخر
على الكرامية قوله كما فى قوله تعالى تنزل الملائكة الخ فانه عطف
الروح على الملائكة مع انه داخل فيهم تعظيما لشانه كانه ليس داخلا
فى جنس الملائكة هذا على تقدير ان يكون المراد بالروح جبريل عليه السلام
واما اذا كان المراد خلقا آخر اعظم من خلق الملائكة على ما قال القاضى
فى تفسير قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا فليس مما نحن فيه
قوله لان جزء الشرط اه تعليل للزوم اشتراط الشئ بنفسه يعنى
لما كان العمل الصالح مشروطا بالايمان الذى هو عبارة عن مجموع التصديق
والعمل يلزم ان يكون مشروطا بنفسه لان جزء الشرط شرط ايضا
قوله لايتصور فى غير عصر النبى عليه السلام لاختتام الوحى واتمام
الفرائض وما يجب الايمان به فلا يتصور زيادة الايمان قوله لتكثره بحسب
كثرة متعلقاته اى امور متعددة من حيث وجوب الايمان بها فان المؤمن
بالايمان الاجمالى اذا علم فرضية الصلوة يجب عليه التصديق بها ثم اذا علم
فرضية الصوم يجب عليه الايمان بها ايضا وهكذا فمتعلقات الايمان
التفصيلى متزايد بحسب تعلق العلم بها فتزايد التصديقات المتعلقة
بتلك المتعلقات ايضا فيزيد الايمان بخلاف الايمان الاجمالى فانه تصديق
واحد متعلقه امر واحد وهو ما جاء به النبى عليه السلام قوله
وان لم يتكثر بحسب ذواتها لانها بعد اختتام الوحى امور معدودة لا زيادة
ولا نقصان فى ذواتها قوله فليتأمل وجه التأمل ان التكثر بهذا
الاعتبار انتقال من الاجمالى الى التفصيلى وهو لا يفيد الزيادة وانما يفيد
كمال الاجمال الا يرى ان من علم شيئا اجمالا ثم فصل ذلك الاجمال لا يقال انه
علم زائد على الاول بل انما يقال انه كامل فيه بخلاف ما اذا كانت المتعلقات
متكثرة بذواتها كما فى عصر النبى عليه السلام فانه كلما زادت تلك الجملة

ازداد

ازدياد التصديق المتعلق بها لامحالة كما لايخفى قوله وقد يتوهم ان
حاصله اه اي قد يتوهم ان حاصل ماقيل ان الثبات والدوام على الايمان
زيادة عليه هو ان الدوام على العبادة عبادة اخرى زائدة على نفس تلك
العبادة فالدوام على الايمان امر زائد على الايمان وهذا ليس بشيء
لان النزاع في ان نفس الايمان هل يزيد ام لا وكون الدوام عبادة غير كونه
ايمانا فان الدوام على التصديق غير نفس التصديق وهو ظ قوله
وقد يدفع بان اه اي قد يدفع النظر المذكور بان المراد بزيادته بزيادة الازمان
انه يزيد اعداده المتجددة التي حصلت بتجدد الازمان ولاشك ان البقاء
لاينافي الزيادة بهذا المعنى اعني الزيادة بحسب العدد يرد عليه ان النزاع
في ان حقيقة الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان ام لا وكونه زائدا بحسب
الاعداد لامدخل له في زيادة ذاته وحقيقته وهو ظ قوله كما هو مذهب
الخوارج اه هذا صريح في ان الاعمال مطلقا جزء من الايمان عند الخوارج
والعلاف وعبد الجبار والاعمال المفروضة جزء منه عند الجبائي وهو
موافق لما في شرح المقاصد حيث قال واما على الرابع وهو ان يكون الايمان
اسما لفعل القلب والجوارح على مايقال انه اقرار باللسان وتصديق
بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا
في الكفر واليه ذهب الخوارج او غير داخل فيه وهو منزلة بين المنزلتين
واليه ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا فعند ابي علي وابي هاشم
فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل وعبد الجبار وتبعهما
الخوارج فعل الطاعات واجبة كانت او مندوبة انتهى كلامه لكنه مخالف
لما في شرح المواقف حيث قال وقال قوم انه عمل الجوارح فذهب الخوارج
والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعة باسرها وذهب الجبائي وابنه
واكثر البصرية الى انه الطاعات المفروضة فانه يدل على ان الايمان
عندهم هو الاعمال فقط والله اعلم بحقيقة الحال قوله مذهب
الجبائيين هما ابو علي وابنه ابو هاشم فهو من باب التغليب كعمرين لابي

بكر وعمر رضى الله عنهما قوله فان قلت انتفاء اه يعنى انه اذا كان الاعمال
جزء من حقيقة الايمان فيكون قبوله الزيادة امرا ظاهرا محل بحث لان
انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فلا مزية على كل اجزاء الماهية فيكون
زيادة ولا تحقق لها بدونه ليكون نقصانا قوله قلت النوافل مما يقع
اه حاصل الجواب ان الاعمال ليست مما جعله الشارع جزء من الايمان
حتى ينتفى بانتفائها بل هى تقع جزء منه ان وجدت تا لم يوجد الاعمال
فالايمان هو التصديق والاقرار واذا وجدت كانت داخلة فى الايمان فيزيد
الايمان على ما كان قبل الاعمال قوله انه طاعة لا يخرج عنها اى انه طاعة
شاملة لجميع الطاعات التى بها المكلف من النوافل والفرائض وهذا مذهب
العلاف وعبد الجبار قوله اوواجب لذلك اى واجب شامل لجميع الواجبات
من الافعال والتروك وهذا مذهب الجبائين قوله فان التكليف بالشئ اه اى
فان تكليف الشئ بحسب نفسه يقتضى ان يكون نفس ذلك الفعل مما يتعلق
به القدرة الحادثة كالضرب بالمعنى المصدرى بخلاف التكليف بالشئ بحسب
التحصيل فانه يقتضى ان يكون تحصيله مما يتعلق به القدرة وذلك بان يكون
الاسباب المفضية اليه مقدورة له سوأ كان نفسه مقدورا اولا وقد يكون
الشئ باعتبار ذاته غير مقدور وباعتبار تحصيله مقدورا كالتسخن والتبرد
والقيام قال الشارح فى رسالته فى تحقيق الايمان اعلم ان ليس المراد
بكون المأمور به اختياريا ومقدورا ان يكون هو فى نفسه من مقولة الفعل
على ما سبق الى بعض الاوهام بل ان يتمكن المكلف من تحصيله
ويتعلق به قدرته سواء كان هو فى نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام
والقعود او من الكيفيات كالعلم والنظر او الانفعالات كالتسخن والتبرد
وغير ذلك واذا نظرت لكثير من الواجبات وجدته بهذه المثابة فان الصلوة
اسم للهيئة المخصوصة التى يكون القيام والقعود والالفاظ والحروف
من اجزائها ولا يتمكن العبد من كسبها واجزائها ومع هذا لا يكون الواجب
المقدور المثاب عليه فى الشرع الا نفس تلك الهيئة واذا تأملت فرأس

الطاعات واساس العبادات اعنى الايمان بالله من هذا القبيل فانه مفسر بالتصديق المعبرعنه بالفارسية بكرويدن و بادانستن وراست كوى دانستن المقابل للتكذيب ولاخفاء فى ان هذا المعنى من مقولة الكيف دون الفعل ومعنى كون الايمان من الافعال الاختيارية انه يحصل باختيار العبد وكسبه كالعلم والقيام والتسخن على ما عرفت قوله واما جعل التكليف بالايمان الخ واما الجواب عن الاشكال الذى اورده الشارح من ان المأمور به لابد ان يكون اختياريا والتصديق من الكيفيات على ماذكره الامدى من ان التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموجب له لانه سبب مستلزم له بحيث يمتنع تخلفه عنه فالخطاب الشرعى وان تعلق فى الظ بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتأويل الى السبب لان القدرة بالمسبب لايتعلق الابهذه الحيثية وهذا كمن يؤمر بالقتل الذى هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له فانه امر له بمقدوره الذى هو ضرب السيف قطعا فهو عدول عن ظ قولهم معرفة الله تعالى واجبة اجماعا وقوله تعالى آمنوا بالله قوله والحق ان النظرى الخ تأييد لجواب الشارح بما ذكره الامام الرازى اى الحق ان العلم النظرى وهو ما يحصل بعد ترتيب المقدمات كالايمان مقدور بحسب التحصيل وان لم يكن نفسه مقدورا ولذلك قد يعتقد نقيض ذلك العلم عند الغفلة عن النظر لان موجبه النظر فاذا غفل عن النظر امكنه ان يعتقد ما يناقض ذلك النظرى فيكون النظرى مقدورا للبشر فلا يقبح التكليف به بخلاف الضرورى فانه لايمكن ان يعتقد نقيضه اذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا اوجب تصورهما حكما ايجابيا لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد السلب بينهما قوله فحى اى حين اذا كان المراد بكونه مقدورا انه مقدور بحسب تحصيله يكون حاصل كلام بعض المتأخرين وهو قوله ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر او الخبر ان التصديق هو العلم اليقينى الذى يحصل بعد مباشرة الاسباب والمعرفة اليقينية اعم من ان يكون حاصلا بالاختيار اولا فالتصديق

عنده نوع من المعرفة اليقينية لانه المعرفة اليقينية الاختيارية قوله يلزم ان يكون المعرفة الخ اذ لا واسطة بين التصور والتصديق فاذا لم يكن داخلة فى التصديق تكون داخلة فى التصور قوله قلت التصديق الايمانى آه يعنى ان ما ذكره بعض المتأخرين من قوله ان التصديق ان تنسب باختيارك الخ تفسير للصدق المعتبر فى الايمان وهو عنده نوع من التصديق المنطقى المقابل للتصور الشامل للمعرفة اليقينية الغير الاختيارية فلا اشكال قوله وليس بمختار عند الشارح فان المختار عنده ان التصديق الايمانى واللغوى والمنطقى واحد وهو المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بكرويدن لا فرق الا باعتبار المتعلق وان حصول اليقين بدون الاذعان الذى هو امر اختيارى ثم والعلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور هذا مجمل كلامه وتفصيله فى شرح المقاصد قوله يستلزم الاتحاد المط وهو الاتحاد بحسب الصدق اعنى كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن قوله فتأمل وجه التأمل ان الاسلام هو الخضوع والانقياد مطلقا سواء كان بالجوارح او بالقلب بخلاف التصديق فانه الانقياد القلبى فلا يكون مرادفا له بل اعم فلا يستلزم الاتحاد المط قال الامام الغزالى فى الاحياء الاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام بالاذعان والانقياد وترك التمرد والاباء والعناد وللتصديق محل خاص وهو القلب واللسان ترجمانه واما التسليم فانه عام فى القلب واللسان والجوارح فان كل تصديق بالقلب هو تسليم وترك الاباء والجحود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح قوله اى لم نجد فى قرية لوط اه يعنى ان كلمة غير ليست صفة بل هى للاستثناء والمستثنى منه احد من المؤمنين والمراد بالبيت اهل البيت فيصير المعنى لم نجد فى قرية لوط احدا من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين فقد استثنى من المؤمنين فوجب ان يتحد الايمان والاسلام قوله وانما قلنا الخ اى انما قلنا ان التقدير كذلك لئلا يلزم الكذب وليلايم كلمة من البيانية اذ لو كان كلمة غير صفة وكان التقدير

فاوجدنا بيتا غير بيت من المسلمين مثلا او كان المستثنى منه عاما فكان التقدير فاوجدنا احدا الا اهل بيت من المسلمين مثلا يلزم الكذب لكثرة البيوت فى تلك القرية وكثرة الكفار ولو كان المراد بالبيت نفسه و يكون التقدير فاوجدنا بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين مثلا لا يكون ملايما لكلمة من فان الظ انها بيانية فيدل على ان المبين من جنس المبين والبيت ليست من جنس المسلمين فقوله لكثرة البيوت والكفار تعليل لحمل كلمة غير على الاستثناء وجعل المستثنى منه خاصا وقوله ليلايم تعليل ليكون المراد بالبيت اهل البيت والمجموع تعليل لقوله وانما قلنا كذلك وان كان تكرار لام التعليل مشعرا بكون كل منهما وجها مستقلا لان قوله لكثرة البيوت والكفار لا يدل على ان المراد بالبيت اهل البيت وقوله ليلايم لا يدل على كون كلمة غير للاستثناء وكون المستثنى منه خاصا فلا يكون كل منهما وجها مستقلا فى اثبات التقدير المذكور وانما قال ليلايم لجواز ان يكون كلمة من صلة لمقدر مثل الا بيتا كائنا من المسلمين و زائدة كما ذهب اليه الاخفش والكوفيون فانهم يجوزون زيادة من فى الاثبات نحو قوله تعالى يغضوا من ابصارهم اى ابصارهم هذا وقد قال الفاضل الجلى ان كلمة من فى الاية للتبعيض وهو وهم لانه قد اشترط فيها ان لا يصح اطلاق مدخولها على ماقبلها لانه لا يصح اطلاق الكل على الجزء ولذا قال فى اللباب وعندى عشرون من الدراهم ان كان المراد من دراهم معينة اكثر من عشرين فمن تبعيضية لان العشرين بعضها وان كان المراد منها جنس الدرهم فهى مبينة لصحة اطلاق المجرور على العشرين وغيره وههنا كذلك لانه يصح اطلاق المسلمين على اهل البيت وغيره واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه الاية على الاتحاد بحيث لا يحتاج فيه الى هذه المؤنات ولا يرد عليه الاعتراض الاتى بان يقال ان الظ ان قوله من المسلمين صلة لقوله فاوجدنا آخر رعاية لفواصل الاى فاصل الاية فما وجدنا من المسلمين غير بيت فلو كان المسلم

اعم او اخص لما صح لان الحكم انما هو باخراج المؤمنين على ما يدل عليه قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فلا معنى لنفى وجدان سوى بيت واحد من الاعم او الاخص اعنى المسلمين لانه يدل على ان الحكم باخراج المؤمنين فلابد ان يكونا متساويين فى الصدق ليكون الحكم بالاخراج وعدم وجدان سوى بيت واحد على جنس واحد قوله واعترض عليه بان الاستثناء آه يعنى ان هذه الاية على تقدير حمله على الاستثناء ايضا لا يفيد لان المط الاتحاد وصحة الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد لجواز استثناء الاخص من الاعم كما فى قولنا اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض النحاة فانه صحيح مع ان النحاة اخص من العلماء قوله يستدل بقوله آه اى قد يستدل على اتحادهما بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فلو كان الايمان غير الاسلام لزم ان لا يكون مقبولا مع ان الاجماع منعقد على ان الايمان مقبول من طالبه قوله ويرد عليه يعنى انه ليس المراد بغير الاسلام ما هو مغاير له بحسب المفهوم والا لزم ان يكون الصلوة والصوم والزكوة وغير ذلك غير مقبولة لكونها مغايرة لمفهومه وهو ظ بل المراد المغاير له بحسب الصدق فالمعنى ومن يبتغ ما لا يصدق عليه الاسلام فلن يقبل منه فح يحتمل ان يكون الاسلام اعم من الايمان ويكون الايمان حقيقة ما يصدق عليه الاسلام لكونه اخص منه فلا يثبت الاتحاد هذا كما اذا قلت ومن يبتغ غير العلم الشرعى فقد سهى فانك لا تحكم بسهو من يطلب الكلام ويسعاه لان مرادك ان من يبتغى ما لا يصدق عليه العلم الشرعى فهو ساه والكلام من العلم الشرعى وبالجملة ذم غير الاعم لا يستلزم ذم الاخص فانك اذا قلت غير الحيوان مذموم لا يستلزم ان يكون الانسان مذموما قوله اى فيما ارسل آه دفع لما يرد على عبارة الشارح من ان قوله من اوامره او نواهيه بيان لما اخبر فيلزم ان يكون الاوامر والنواهى من جملة الاخبار وذلك ظ الفساد وحاصل الدفع ان المراد بالاخبار الارسال فالمعنى فيما ارسل من اوامره او نواهيه او نقول ان الاخبار على معناه وانما جعل الاوامر والنواهى

اخبار

اخبار الاستلزامهما له فان الامر بالشئ يتضمن الاخبار عن وجوبه والنهى عن الشئ يتضمن الاخبار عن تحريمه قوله وذا يستلزم التصديق آه اى التصديق بالوهيته تعالى يستلزم التصديق بجميع احكامه اجمالا واما تفصيلا فبعد ان يثبت كونها احكامه فلا يرد عليه ان بعض الكفار كانوا يصدقون بالله تعالى مع انهم لا يصدقون بسائر الاحكام لان عدم تصديقهم لعدم ثبوت كونها احكام الله عندهم قوله فبينهما تغاير ظ اى اى اذا كان الاسلام مستلزما للايمان يكون بينهما مغايرة ظاهرة بحسب المفهوم لان اللازم يغاير الملزوم فعلم انهم لم يريدوا الاتحاد بحسب المفهوم بل الاتحاد ونفى التغاير بحسب الصدق قوله الاولى ان يقال آه حاصله انا لا نسلم ان الاية صريحة فى تحقق الاسلام بدون الايمان لان المثبت هو القول بالاسلام وهو لا يستلزم تحقق مدلوله فى نفس الامر لان دلالة الالفاظ ليست قطعية ولذلك يصح ان يقال بدل قولنا اسلمنا منا بان يقال قل لم تؤمنوا ولكن قولوا آمنا ووجه الاولوية ان فى جواب الشارح صرف لفظ اسلمنا عن معناه الشرعى الحقيقى الى المعنى اللغوى المجازى بخلاف هذا الجواب فانه مستعمل فى معناه الشرعى هذا ويرد عليه ان تفسير اللفظ يدل على المنع من قوله امنا وتبديله باسلمنا فلو كان المراد هو القول بالاسلام لكان المناسب ان يقول آمنا وايضا لا نم صحة اقامة امنا مقام اسلمنا اذ لا معنى لامرهم بان يقولوا آمنا لانهم كانوا قائلين بذلك على ما يدل عليه قوله تعالى قالت الاعراب آمنا بل المناسب ح ان يقول قل لم تؤمنوا ولكن قلتم آمنا قوله معارضة فى المقدمة اى فى مقدمة الدليل اعنى قوله لان الاسلام هو الانقياد والخضوع كما ان الاول اعنى قوله فان قيل قالت الاعراب آه معارضة فى المط اعنى اتحاد الايمان والاسلام وتحرير المعارضة الاولى ان دليلكم وان دل على الاتحاد ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله تعالى قالت الاعراب آمنا الاية حيث نفى الايمان واثبت الاسلام وتحرير الثانية ان دليلكم وان دل على ان الاسلام هو الانقياد ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله

عليه السلام ان تشهد الحديث حيث جعل الاسلام من افعال الجوارح
هذا لكن يرد عليه ان المعارضة انما تكون بعد اقامة الدليل والمعلل ما اقام
الدليل على المقدمة المذكورة فالظ ان هذا منع لتلك المقدمة يعني لانم ان
الاسلام هو الاذعان والانقياد لقوله عليه السلام اه قوله وقد يقال اذا اشترط
آه اى قد يقال فى جواب الاعتراض الثانى انه اذا اشترط فى الشهادة التى
هى جزء من الاسلام مواطأة القلب كما هو الظ يدل الحديث على ان
الاسلام لا ينفك عن التصديق لامتناع تحقق المشروط بدون الشرط
فلا يرد سؤال على مذهب المشايخ القائلين بعدم انفكاك احدهما
عن الاخر نعم لو لم يشترط المواطأة فى الشهادة كما هو مذهب الكرامية
ينفك الاسلام عن التصديق لكن ذلك بط على مامر قوله ولبس بشئ آه
اى ما يقال ليس بشئ لان مراد المشايخ عدم انفكاك كل منهما عن الاخر على
ما صرح به الشارح فى تحرير المدعى بان مرادهم ان كل مؤمن مسلم وكل مسلم
مؤمن وعلى تقدير اشتراط المواطأة انما يثبت استلزام الاسلام للايمان واما
استلزام الايمان له فلا لان التصديق لا يستلزم الاعمال ويمكن ان يقال
ان النزاع انما هو فى تحقق الاسلام بدون الايمان واما تحقق الايمان بدونه فمما
لم يذهب اليه احد فلا حاجة الى بيانه قوله على ان فيه عدولا عن توجيه
الكلام يعني فى هذا التوجيه عدول وعدول عن توجيه الكلام السابق
الذى هو التوجيه له اعنى قوله وذلك حقيقة التصديق فانه يدل على ان
الاسلام يرادف التصديق لانه يستلزمه اقول للموجه ان يقول معنى ذلك
يستلزم حقيقة التصديق والتعبير بهو هو عن الاستلزام للمبالغة فيه شايع
فى كلامهم على مامر من قول الشارح فى بيان قوله لا هو ولا غير فعد منها
عدمه ووجودها وجوده فلا يكون عدولا وعدولا عن الكلام السابق
قوله من الاجماع اى اجماع الاكثرين وعليه ابو حنيفة واصحابه وانما قلنا
ذلك لما قال الشارح فيما قبل وقد ذهب اليه كثير من الصحابة والتابعين
وهو المحكى عن الشافعى والمروى عن ابن مسعود ان الايمان يدخله

الاستثناء

الاستثنا قوله انه المنجي والمروى آه يعني ان المراد العبرة في الايمان المنجي والكفر المهلك والسعادة المعتدبها اى التي يترتب عليه الثواب وكذا في الشقاوة المعتدبها انما هي بالخاتمة فان من ختم بالخير فهو مؤمن وسعيد والا فهو كافر وشقي وليس المراد ان ايمان الحال ليس بايمان وكفر الحال ليس بكفر فان ايمان الحال وكذا كفره معتبر في اجراء احكام الدنيويه قوله فلا يرد ما قيل آه اى اذا قلنا ان المراد المنجي والمهلك لا يطلق الايمان والكفر فلا يرد ماقيل فان معناه على ان يكون المراد مطلق الايمان والكفر وهو ظ قوله اى ترجيح جانب آه يعني ليس المراد باقتضاء الحكمة انها تقتضيه بحيث لايمكن تركه بل المراد ان الحكمة ترجح جانب وقوع الارسال وتخرجه عن حد المساواة مع جواز الترك في نفسه وهذا الوجوب هو الوجوب العادي بمعنى انه يفعله البتة وان كان تركه جائزا في نفسه كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه وليس من الوجوب الذي زعمه المعتزلة بحيث يكون تركها موجبا للسفه والعبث قوله كاستقامة احد الطريقين آه فان الاستقامة والامن يرجحان وقوع السلوك للطريق المتصف بهما ويخرجانه عن ان يكون مساويا للطريق الغير المتصف بهما مع جواز ترك سلوك المستقيم واختيار الغير المستقيم فان للمختار ان يختار ايهما شاء قوله يرد عليه ماسبق آه يعني ترجيح الحكمة جانب الوقوع انما يتم اذا لم يكن في جانب ترك الارسال حكمة خفية لانطلع عليها واما اذا كانت فلا يرجح الوقوع على الترك قوله والحق ان عبارة آه يعني ان عبارة المتن مستغن عن ان يقال بان مراده ان ارسال الرسل واجب عليه تعالى وانه مقتضى حكمته اذ معناه الصريح ان في ارسال الرسل حكمة وعاقبة حميدة قوله بانه لايناسب سوق هذا المقام آه لان سوق هذا المقام يقتضي ان يكون ارسال الرسل رحمة باعتبار بيان امور الدين والدنيا حيث لايفي بها العقل على مايدل عليه قول الشارح فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لانه رحمة باعتبا انهم آمنوا عن الخسف والمسخ

وهوظ قوله قيل لابد من قيد يوافقه آه يعنى لابد من زيادة قيد اخر فى تعريف المعجزة وهوان يكون موافقا للدعوى ليكون مانعا عن دخول الخارق الذى لايكون موافقا له كنطق الجماد بانه مفتر كذاب فان ادعى احد النبوة وقال معجزتى ان انطق هذا الجماد فنطق الجماد بانه مفتر كذاب فانه يصدق انه امر خارق للعادة يظهر على يد مدعى النبوة عند تحدى المنكرين مع انه ليس بمعجزة لانه لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب نفس الخارق بخلاف ما اذا قال معجزتى ان احيى هذا الميت فاحياه ثم نطق الميت بانه مفتر كذاب فانه معجزة لان معجزته هو احياؤه وهو غير مكذب لدعواه والحى بعد الموت يتكلم باختياره مايشاء واما فى الصورة الاولى وان كان المعجزة هو النطق مطلقا لكن ذا لايتحقق الا فى ضمن هذا الكلام فيكون الكلام الصادر عن الجماد معجزة وهو مكذب له فلايكون معجزة قوله واجيب بان ذكر التحدى آه يعنى ان ذلك القيد مذكور التزاما لان ذكر التحدى يستلزمه فان التحدى هو طلب المعارضة فى شاهد دعواه ولا شهادة بدون ان يكون الخارق موافقا للدعوى قوله وقد مر فى صدر الكتاب اشارة الى جواب آخر ذكره فيما قبل وهو ان الله تعالى لايخلق الخارق بحيث يعجز عن الاتيان بمثله على يد الكاذب بحكم العادة فلا نقض بالفرضيات المحضة قوله على انه امر اونهى آه اى امر ونهى بامر ونهى غير مقصورين على نفسه حيث كانا لتبليغهما الى حوا ايضا فلا يرد ماقيل ان النبى عليه السلام على ماعرفت فى صدر الكتاب انسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام فالامر والنهى بلا واسطة لايستلزمان النبوة لجواز ان يقتصرا على نفسه ولايكونا للتبليغ قوله لم لايكفى حوا آه قيل فى دفع هذا المنع ان الجنة ليست دار التكليف فنفى الامة لنفى دار التكليف لا لانه ليس هناك انسان يصلح ان يكون امة وفيه انه لامعنى للتكليف الا الامر والنهى وقد تحققا فى مادة آدم وحوا فى الجنة وترتب جزاء ارتكاب المنهى عنه ايضا فتكون دار التكليف بالنسبة اليهما قوله فيه

تأمل

تأمل اى فى كون الامر بلا واسطة مستلزما للوحى المستلزم للنبوة
تأمل لانه قدامرلام موسى بلا واسطة بقوله تعالى ان اقذفيه فى التابوت
على مايدل عليه صدره وهو قوله اذا وحينا الى امك مايوحى وكذلك
امرام عيسى بلاواسطة بقوله تعالى وهزى اليك بجذع النخلة على مايدل
عليه ماقبله وهوقوله تعالى فناديها اى جبريل ان لاتحزنى قد جعل ربك
تحتك سريا ويمكن دفعه بان المراد ان الامرمن الله بلاواسطة النبى بالكلام
المنظوم فى اليقظة يستلزم الوحى المستلزم للنبوة كما فى حق آدم عليه
السلام على مايدل عليه قوله تعالى واذقلنا ياادم اسكن الاية فان هذا
وحى ظ مختص بالنبى عليه السلام لم يثبت لغيره وتحقيق الامر بهذه
الحيثية فى حقهما غير معلوم اما فى حق ام موسى فلانه يجوز ان يكون
بالالهام او فى المنام فان الايحاء يطلق فى اللغة على القاء المعنى فى الروح
فى اليقظة وعلى اسماع الكلام فى المنام ايضا فلا يكون بالكلام المسموع
فى اليقظة ولوسلم فيجوز ان يكون على لسان نبى فى زمنه لانه كان فى زمنه
نبى واما فى حق ام عيسى فلانه يجوز ان لايكون الامر من الله تعالى اما
اذا كان القائل عيسى عليه السلام وقوله من تحتها اى فناديها من اسفل
مكانها فظ واما اذا كان جبريل عليه السلام فيجوز ان يكون من قبل
نفسه لامن الله تعالى قوله والحق ان الامر بلا واسطة اه اى الحق
ان الامر بلا واسطة النبى مستلزم للنبوة اذا كان لاجل التبليغ الى الغير
لانه مشير بتحقق معنى النبوة وهو سفارة العبد بين الله وبين خليقته
من ذوى الالباب لتبليغ الاحكام وامرادم كذلك لان حوا مشاركة فى ذلك
الامر والنهى مع ان الخطاب لادم فقط على مايدل عليه قوله واذقلنا
ياادم اسكن الاية وبهذا اندفع ما اورده فى الاربعين لوكان ادم رسولا قبل
الواقعة لكان رسولا من غير مرسل اليه لانه لم يكن فى الجنة سوى ادم
وحوا وكان الخطاب لهما بلا واسطة ادم لقوله ولاتقربا الاية والملائكة
رسل الله فلا يحتاجون الى رسول آخر لان الخطاب لادم وحده واد خال

حوا فى النهى من تغليب المخاطب على الغـائب على مايدل عليه قوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة قوله مبنى الاستدلال الاول وهو قوله اما نبوة محمد عليه السلام الى قوله وقديستدل ارباب البصائر على اظهار المعجزة على التعين وهو كلام الله الذى اشار بقوله احدهما وعلى سبيل الاجمال وهو سائر معجزاته التى اشار اليه بقوله وثانيهما انه نقل عنه اه ومبنى الاستدلال الثانى وهو فديستدل احدهما ماتواتر من احواله ومبنى الاستدلال الثالث وهو قوله وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم اه قوله ومار وى من ان عيسى عليه السلام اه يعنى مايورد من ان ماروى ان عيسى عليه السلام يرفع الجزية عن الكفار ولايقبل منهم الاالاسلام مع ان قبول الجزية واجب فى شريعتنا يدل على نسخ شريعة محمد عليه السلام وانتهاء نبوته فلايكون خاتم النبيين فوجه دفع ذلك الايراد ان النبى عليه السلام بين انتهاء حكم وجوب قبول الجزية اى وقت نزول عيسى فان الانتهاء يكون من شريعة نبينا فلانسخ قوله على انه اه اى على انانقول يجوز ان يكون رفع الجزية من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته فان علة قبول الجزية الاحتياج اليه من جهة اعطائه عساكر الاسلام ليحصل لهم استطاعة الجهاد امع الكفار وعند نزول عيسى تقرب القيامة وتكثر الاموال حتى لا يقبلها احد فلا يحتاج عساكر الاسلام الى جزية الكفار قوله كما فى سقوط نصيب مؤلفة القلوب عن مصارف الزكوة فانهم كانوا قوما قد اسلموا ونيتهم ضعيفة فيه فيتألف قلوبهم باعطاء واشراف يترتب باعطائهم ومراعاتهم اسلام نظائرهم واتباعهم وقيل اشراف يتألفون على ان يسلموا وكان عليه السلام يعطيهم من خمس الخمس والصحيح انه عليه السلام كان يعطيهم من خمس الخمس من خالص ماله وكان نصيب المؤلف فى زمان النبى عليه السلام لتكثير سواد الاسلام فلما اعزه الله تعالى وكثر اهله سقط ذلك فى زمن ابى بكر رضى الله عنه فهذا من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته وقيل نسخ باجماع الصحابة وباجتهادهم

على

على ما فى شرح التأويلات ولا يشترط نسخ زمانه على ما قال بعض المتأخرين كما فى النهاية وانما سمى بمؤلفة القلوب لانه قد الف قلوبهم على الاسلام باعطاء الاموال قوله مثل العقل والضبط والعدالة اما العقل فهو نور فى الباطن يدرك به حقايق المعلومات كما يدرك بالنور الحسى المبصرات ويعتبر كماله وهو مقدر بالبلوغ فلا يقبل خبر الصبى والمعتوه واما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم معناه ثم حفظه ببذل المجهود ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته على اساءة الظن بنفسه الى حين ادائه فلا يقبل رواية من اشتهرت غفلته خلقة بان كان سهوه ونسيانه اغلب من حفظه او مساهلته بعدم الاهتمام بشان الحديث وان وافق القياس لفوات اصل الضبط بالنسيان او بعدم الاهتمام واما العدالة فهى الاستقامة فى الدين ويعتبر كماله بان يكون المرء منزجرا عن محظورات دينه بان لم يرتكب كبيرة ولم يصر على صغيرة فلا تقبل رواية الفاسق لفوات اصل العدالة ولا المستور فى زماننا وهو الذى لم يعرف فسقه وعدالته لقصور عدالته واما الاسلام فهو قبول الدين الحق والتصديق بما جاء به محمد ع م ولا يكتفى بظاهره وهو نشوه على طريقة المسلمين وثبوت الاحكام بتبعية الابوين بل اعتبر كماله ايضا وهو البيان اجمالا بان يصف الله تعالى كما هو على سبيل الاجمال وان لم يقدر على التفصيل فلا يقبل رواية الكافر والمبتدع وان كان عاقلا ضابطا عادلا فى دينه لانه متعمد الكذب للتعصب فى الدين واما عدم الطعن فهو ان لا يكون الراوى مجروحا فى روايته فلا يقبل رواية المطعون والطعن اما من الراوى بان عمل بخلافه بعد الرواية فيكون مجروحا ومن غيره فاما من الصحابى فيكون جرحا ان كان فيما لا يحتمل الخطاء والا فلا وان كان من ائمة الحديث فان كان مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح لا يكون جرحا وان كان مفسرا بما هو جرح شرعا اتفاقا والطاعن من اهل النصيحة لا من اهل العداوة والتعصب يكون

جرحا والافلا وتفصيل جميع ماذكرنا في كتب الاصول قوله اذلجازه يعني
اوجاز كذب النبي في الاحكام التبليغية جوازا اووقوعا لبطل دلالة المعجزة على
صدقه فيما اتي به من الله تعالى مع ان دلالة المعجزة على صدقه دلالة عادية
قطعية انما قيدنا الجواز بالوقوعي لان الجواز العقلي لاينافي الدلالة العادية لانا
نعلم بالضرورة ان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه في نفسه قوله وهكذا
في السهو اي هكذا لايجوز صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية سهوا
عند الاستاد وجمهور المحققين لاستلزامه ابطال دلالة المعجزة على صدقه
في جميع ما اتى به مطلقا وقال القاضي اه اي قال القاضي الباقلاني انه يجوز
صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية سهوا لان دلالة المعجزة في الاحكام
التي تعمد وقصد اليه واما ما يصدر بلا عمد وقصد فلابد خل تحت
التصديق بالمعجزة فلاينافي جواز الكذب سهوا الدلالة المعجزة هذا والمعتمد
عليه انه لايجوز الكذب عنهم في الاحكام التبليغية مطلقا قوله يعني به
ماسوى الكذب في التبليغ اي في الاحكام التبليغية كذبا كان اوغير كذب
كسائر الذنوب والمعاصي قوله يرد عليه اه اي يرد على ماقالوا انه لوتم
لدل على ان يمتنع ظهور الكبيرة عنهم لانه الموجب للنفرة والكلام في انه يمتنع
صدور الكبيرة عنهم فلايكون الدليل مطابقا للمدعى قوله اذاولى الاوقات
بالتبعية وقت الدعوة لقلة الموافقين بل عدمها وكثرة المخالفين قوله
فيه بحث اه هذا وارد على وجهي الرد وليس خاصا بقوله وايضا منقوض
بدعوة اه كما توهم وحاصله انه يجوز ان يكون دفع الخوف في بعض الصور
وفي بعض الاوقات باعلام من الله تعالى كما اعلم الله تعالى موسى وهارون
دفعة بقوله لاتخافا انني معكما قوله اي بطريق صرف النسبة
الى غيرهم آه يعني ان المراد بصرف الظ هو الفرد الخاص وهو صرف
نسبة الذنب الى غير الانبياء كما في قوله تعالى في حق آدم وحوا جعلا له
شركاء فيما آتيهما اي جعل اولادهما له شركاء بدليل قوله تعالى
عما يشركون وانما قلنا ان المراد ذلك لان الحمل على ترك الاولى ايضا صرف

عن الظ فلا يحسن المقابلة بينهما قوله وفيه توجيد آخر اه اى فى عبارة
الشارح توجيه آخر بان المراد بصرف الظ ماعدا ترك الاولى بحمل العام
على ماعدا الخاص بقرينة المقابلة قوله وفيه مافيه اى فيه من التكلف
مافيه بان دعوى كون اولاد آدم عليه السلام حقيقة عرفية فى نوع الانسان
ودعوى التبادر غير مسموعة و بمجرد الاحتمال لايكفى فى الاستدلال
قوله وقد يوجه اى قد يوجه الاستدلال بهذا الحديث بانه يدل على انه
عليه السلام افضل اولاد آدم عليه السلام ولاشك ان فى اولاده من هو
افضل منه على اختلاف الاقوال فقيل انه نوح لكثرة عبادته مع طول عمره
وقيل ابراهيم لزيادة توكله واطمينانه وقيل موسى لكونه كليم الله ونجيه
وقيل عيسى لانه روح الله وصفيه والافضل من الافضل افضل فيكون نبيا
من آدم ايضا وهو الظ قوله والاولى ان يستدل بقوله انا اكرم الاولين
اه واما قوله عليه السلام لاتخيرونى على اخى موسى وماينبغى لاحد
ان يقول انا خير من يونس بن متى فتواضع منه و يجوز ان يكون توقفا منه
قبل علمه بكونه افضل اومنعا منه فى اصل معنى النبوة على ما اشير اليه
بقوله تعالى لانفرق بين احد من رسله قوله اذ الاصل فى الاستثناء
اه اى الاستثناء الحقيقى هو المتصل لان الاستثناء الاخراج ولايتصور
الاخراج بدون الدخول واما المنقطع فيسمى استثناء بطريق المجاز فليس
قسما منه حقيقة وانما جعلوه قسما نظرا الى الظ قوله وقد يجاب عنه
بان امر الاعلى اه وقد يجاب عن الاعتراض المذكور بقوله فان قيل ابليس
قد كفر اه بان الجن ايضا مأمورون مع الملائكة الا انه استغنى بذكر الملائكة
عن ذكرهم للقطع بان امر الاعلى يستلزم امر الادنى فانه اذا علم
ان الاكابر مأمورون بالتذلل علم ان الاصاغر ايضا مأمورون به فالضمير
فى قوله فسجدوا راجع الى القبيلتين قوله كانه قال فسجد المأمورون
الا ابليس وفيه تأمل ظ قوله فح يكون اشارة الى الفرق بين
هذا الجواب والجواب المذكور بقوله وقد يجاب يعنى فعلى هذا الجواب

يكون الامر بالسجود لجماعة من الملائكة كان ابليس داخلا فيهم
وعبر عنهم بالملائكة تغليبا للاكثر على الاقل دون الاشرف على الادنى
فالاستثناء على هذا حقيقة لكونه داخلا فيهم لكن تسميته ملكا مجاز
باعتبار التغليب بخلاف الجواب السابق فانه لا حاجة فيه الى تسميته ملكا
على سبيل التغليب لان محصله ان الامر للفريقين الا انه استغنى بذكر
احدهما عن الاخر قوله اى الكل متحد من حيث انه اى من حيث كونه
كلاما غير متفاوت فى تلك الصفة وانما تتفاوت مراتبها ودرجاتها من حيث
تفاوت النظم فان القرآن فى اعلى المراتب واقصاها لكون نظمه فى اعلى
المراتب من الفصاحة والبلاغة وان حمل على ان كلها كلام الله النفسى
فمعنى الوحدة ظ فان جميع الكتب واحد من حيث ذاتها لا تعدد
ولا تفاوت فى انفسها لكون جميعها كلاما نفسيا وهو صفة شخصية لا تعدد
ولا تكثر فيه بوجه من الوجوه وانما تعددت ذواتها وتفاوتت مراتبها
من حيث النظم اى من حيث الوجود اللفظى لا من حيث الوجود العينى
وحاصل التوجيهين ان كلام الله قد يطلق على الكلام اللفظى المتعدد
بالذات وقد يطلق على النفسى الواحد من جميع الجهات فان اريد به
فى قوله كلها كلام الله اللفظى فمعنى قوله كلها كلام الله ظ لكن قوله وهو
واحد محتاج الى البيان وهو ان ضمير هو راجع الى الكل والمراد بالوحدة
الوحدة فى صفة كونه كلام الله فالمعنى ان جميع الكتب متحد من حيث انه
كلام الله تعالى من غير تفاوت فى هذه الصفة وانما تعدد ذواتها وتفاوت
مراتبها بحسب تعدد النظم وتفاوت خصوصياته فان القرآن فى اعلى
المراتب واقصى الدرجات كان نظمه فى اقصى مراتب الفصاحة
والبلاغة وان اريد بكلام الله تعالى فى قوله كلها كلام الله الكلام
النفسى فمعنى قوله كلها كلام الله كلها دليل على كلام الله الازلى القائم
بذاته تعالى ومعنى قوله وهو واحد ظ وهو ان كلام الله الازلى واحد شخصى
لا تعدد فيه ولا تفاوت وانما التعدد والتفاوت فى نظم المقروا اى فى الكلام

اللفظى

اللفظي الدال عليه قوله فعطف التفاوت على التعدد يعني اذا كان المراد
بكلام الله تعالى الكلام اللفظي ويكون معنى الكل واحد من حيث كونه
كلام الله تعالى يكون عطف التفاوت على التعدد في قوله وانما التعدد في
النظم المقرو قريبا من العطف التفسيري بمعنى انه كما يكون المبين بالبيان هو
المعطوف المفسر ويكون ذكر المعطوف عليه استطراديا لا يكون فيه
كثيرة فائدة كذلك المبين بالبيان بيان جهة تفاوت الكتب وترجيح
بعضها على بعض اذا لخفاء انما هو فيه دون بيان تعددها لان ذلك
على ذلك التقدير ظ غير محتاج الى البيان فذكرها استطرادي ليس فيه
كثير فائدة ولذلك ترك المحشي اخذ التعدد في بيان حاصل التوجيه وقال
وان تفاوت من حيث خصوصيات اه ولم يقل وان تعدد وتفاوت من حيث
تعدد النظم وتفاوت خصوصياته وانما لم يجعله عطفا تفسيريا ليكون
التعدد محمولا على معناه الحقيقي على ما مر تقريره قوله والاول انسب
بقوله اى التوجيه الاول انسب بقوله كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور
تفضيل فان معناه الظ كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت
وتفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة التي هي من جملة من خصوصياته يكون
بعض سورة افضل كذلك جميع الكتب كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت
وتفضيل من تلك الحيثية الا باعتبار الخصوصيات مثل القراءة والكتابة وذلك
ظ وانما قال انسب لانه يمكن توفيقه بالتوجيه الثاني بان يقال معناه كما
ان القرآن دال على كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفصيل ثم باعتبار
القراءة والكتابة المتعلقة بالكلام اللفظي الدال عليه يكون بعض السورة
افضل كذلك جميع الكتب دال على كلام واحد لا تفاوت فيه اصلا ثم باعتبار
الخصوصيات المتعلقة بالاحكام اللفظي الدال يكون بعض الكتب
افضل من بعض لكنه خلاف الظ قوله يفهم منه ان المعراج اه وذلك
لان الحق المفسر بالثابت بالخبر متعلق بالمجموع فيكون المعراج من السماء
الى العلى ايضا مشهورا قوله وما ثبت بطريق اه يعني كون المعراج

من السماء الى العلى ايضا مشهورا ليس مخالفا لما ذكره الشارح فيما بعد من قوله ومن السماء الى الجنة اوالى العرش اوالى غير ذلك احادلان ماثبت بطريق الاحاد هو خصوصية ما اليه من الجنة اوالى العرش اوالى طرف العالم لا الى مطلق العلى حتى ينافيه قوله وقد يجاب بان المراد اى قد يجاب عن الاستدلال بالاية باناسلمنا ان المراد بالرؤيا الرؤيا فى المنام لكن لانم ان الاية نازلة فى شان المعراج فان المراد بالرؤيا الواقعة فيها رؤية هزيمة الكفار فى غزوة بدر فانه عليه السلام رأى فى المنام هزيمة الكفار قبل وقوعها والاية نازلة فى شانه قوله وقيل اى فى الجواب عن الاية سلمنا ان المراد الرؤيا فى المنام لكن المراد بها رؤياه انه سيدخل مكة فانه رآها قبل دخوله فيها على ماقال الله تعالى صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام الاية قوله وقيل اه اى فى الجواب عن الاية سلمنا ان المراد بالرؤيا الرؤيا فى المنام وان الاية نازلة فى شان المعراج لكن تسميته رؤيا على طريق المشاكلة لقول المكذبين فانهم كانوا يقولون انها كانت رؤيا فسماه الله تعالى بها تهكما واستهزأ بهم كما فى قوله تعالى اين شركائى فان المشركين كانوا يسمون مايعبدونه شركاء فسماه الله تعالى شركاء ايضا بطريق المشاكلة لقولهم تهكما بهم واستهزأ قوله والاولى ان يجاب اه انما كان اولى لانه قد وقع فى بعض الروايات مافقد جسد محمد ليلة المعراج عن مشاهدة ولا يخفى ان الجواب الذى ذكره الشارح لايتم على هذه الرواية بخلاف هذا الجواب فانه يتم على كلا الروايتين فكان اولى ولانه ليس على هذا الجواب صرف الحديث عن اللفظ المتبادر الى الفهم هذا لكن القول بتعددها من غير نص يدل عليه لايخ عن اشكال قوله وفيه نظر بل هى ستة يعم الارهاص اه لم يجعل السحر داخلا لانه ليس من الخوارق على مامر فى صدر الكتاب ووجه الضبط ان الخارق اماظاهر عن المسلم او الكافر والاول اما ان لايكون مقرونا بكمال العرفان وهو المعونة او يكون وح اما مقرون بدعوة النبوة فهو المعجزة اولا وح لايخ اما ان يكون

ظاهرا

ظاهرا من النبي قبل دعواه فهو الارهاص والا فهو الكرامة والثاني اعني الظ على يد الكافر اما ان يكون موافقا لدعواه فهو الاستدراج والا فهو الاهانة . قوله فيه بحث لان الخوارق الارهاصية اه يعني لا نم ان المدعى لبس الا ظهور امر خارق عن بعض الصالحين مطلقا بل المدعى ظهور امر خارق عن بعض الصالحين سوى الانبيا لان الخوارق الارهاصية لبست محل النزاع فان المعتزلة ايضا قائلون بها والا اي وان كانت الخوارق الارهاصية محل النزاع ايضا يكون النزاع فيها لفظيا في مجرد التسمية فان اهل السنة يسمونها كرامة والمعتزلة ارهاصا ولا يخفى فساد ذلك . قوله على ان زكريا اه بحث على قوله بل زكريا علم بذلك وحاصله انا لا نم ذلك قولكم والا لما سئل بقوله اني لك هذا قلنا يجوز ان يكون السؤال امتحانا لمعرفة مريم بمعجزته قوله اعلم انه بينا بالف الاشباع اه اعلم ان بين مصدر بمعنى الفراق فتقدير جلست بينكما اي مكان فراقكما وجلست بين خروجك ودخولك اي زمان فراقهما وهو لازم الاضافة الى المفرد فلما قصد اضافته الى الجملة اشبعت الفتحة فتولدت الالف ليكون دليلا على عدم اقتضائه للمضاف اليه لانها انما توتى للوقف او زيدت ما الكافة في آخرها لانها تكف المقتضي عن الاقتضاء قوله وهو من الظروف الزمانية آه فانه اذا زيدت في آخر الالف او كف بما واضيف الى الجملة لا يكون الا للزمان وان كان عند اضافته الى المفرد مستعملا في الزمان والمكان كما ذكرنا لانه لا يضاف من ظرف المكان الى الجملة الا حيث واما كونها لازمة الاضافة الى الجملة الاسمية فما وقع في اللباب لكن قال الشارح الرضي بدخلان الماضي والمستقبل ايضا وقال ابن مالك يلزمان الاضافة الى الجملة وما قيد بالاسمية قوله وفيهما معنى المجازاة اي في بينا وبينما معنى الشرط كما في اذا وهو تعليق امر لاخر قوله فان تجرد عن كلمتي المفاجأة آه اي ان تجرد جوابه عن كلمتي المفاجأة وهما اذ واذا كما في قول الاصمعي فبينا نحن نرقبه اتانا فهو العامل في بينا اذ لا مانع يمنعه عن العمل ح فمعنى قولنا

فبينا نحن نرقبه آه اتانا بين اوقات نحن نرقبه وان لم يكن مجردا عن كلمتي المفاجأة فالعامل في بينا وبينما معنى المفاجأة الكائن في تينك الكلمتين اى كلمتي المفاجأة وليس العامل هو الجواب لانه مجرور باضافة اذ واذا اليه ومافي صلة المضاف اليه لايتقدم على المضاف لانها لم يعهد كلمة واحدة بعض اجزائها مقدم من وجه مؤخر من وجه آخر فكذلك ماهو بمنزلتهما في المعنى فمعنى قوله بينما رجل يسوق بقرة اذا التفتت البقرة فاجاء زمان التفات البقرة بين اوقات رجل يسوق هكذا حققه في شرح اللباب ولعل هذا مبني على تجريد اذا واذ عن معنى الظرفية والافلابد اما ان يكونا ظرفي مكان كما هو مذهب المبرد فيكون العامل فيهما هو الجواب كما انه عامل في اذا واذ لان اذا واذ حينئذ غير مضاف اليه حتى يمتنع عمله فان من ظرف مكان لايضاف الى الجملة الاحيث اوظرفي زمان كما هو مذهب الزجاج وهو فاسد لانه لايكون لفعل واحد ظرفي الزمان والاحسن ماقال الشارح الرضي في بيان اعرابهما المحلي عند دخول اذ واذا في جوابهما أن اذ واذا ان كانا ظرفي مكان غير مضافين فالعامل هو الجواب لعدم المانع فكان اذ واذا منصوبين في محل على انهما ظرفا مكان له وبينا وبينما على انه ظرف زمان له فتقدير بينا زيد قائم اذا رأي هذا رأي هذا بين اوقات قيام زيد في ذلك المكان اى مكان قيامه وان كانا ظرفي زمان فهما مضافان مخرجان عن الظرفية مبتدأن خبرهما بينا وبينما فالتقدير وقت رؤية زيد هذا كائن بين اوقات قيامه قوله وهو مستحيل منه لانه متدين آه حتى لوادعى الرسالة لايظهر على يده الخارق عادة قوله وقد سبق في صدر الكتاب آه اشارة الى دفع مايقال كيف يكون الكرامة معجزة لنبيه لان المعجزة مأخوذة في مفهومها ان يكون مقرونا بالدعوى ولادعوى في الكرامة وحاصل الدفع ان عدها من المعجزة من قبيل الاستعارة المبنية على التشبيه لاعلى سبيل الحقيقة فلا اشكال قوله ومثل هذا المسوق آه هذا دفع مايقال ان منطوق الحديث نفي افضلية احد على ابي بكر لانفي المساواة فلا يثبت افضليته

وحاصل الدفع ان مثل هذا الكلام انما يقال فى العرف لاثبات الافضلية وان كان المنطوق لايفى بذلك فانك اذا قلت لا رجل افضل من زيد يفهم منه اثبات افضلية زيد قطعا قوله يرد عليه انه ان اريد بعد موت آه يعنى اذا اريد البعدية الزمانية فان اريد بالزمان زمان موت النبى عليه السلام لم يفد التفضيل صريحا على من مات قبل موت النبى صلى الله عليه وسلم وبعد بعثه وان اريد زمان بعثة النبى يفيد منطوقه تفضيله على النبى فلابد من تخصيص النبى صلى الله عليه وسلم وعلى كلا التقديرين سوأ اريد بعد موت النبى او بعد بعثته لايفيد التفضيل صريحا على سائر الامم وفائدة التقييد بقيده صريحا ومنطوقه ظ لاحاجة الى البيان قوله وكذا ادريس والخضر والالياس آه وانما اكتفى الشارح بذكر عيسى لان اصابته ونزوله الى الارض واستقراره عليه قد ثبت باحاديث صحيحة بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يختلف فيه احد بخلاف الثلثة الباقية قوله اى اكثر اهل السنة والجماعة آه انما فسر السلف باكثر اهل السنة لئلا ينافى قول الشارح فيما بعد وكان السلف كانوا متوقفين فى تفضيل عثمان قوله اذ لايعلم الا بالاخبار من الله تعالى وليس الاختصاص بكثير اسباب الثواب موجبا لزيادته قطعا لان الثواب تفضل من الله تعالى فله ان يعاقب المطيع ويثيب غيره قوله واما كثرة الفضائل فما يعلم آه هذا مخالف لما قال الامدى انه قد يراد بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الاخر اما باصل فضيلة لاوجود لها فى الاخر واما بزيادته فيها ككونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن مشاركة غيره وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الاخر بفضيلة اخرى ولاسبيل الى الترجيح لكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها فى نفسها او لزيادة كيتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا قوله والمشهور ان ابابكر رضى الله عنه خطب آه يعنى ان ماذكره الشارح

من ان اجتماع الصحابة كان في يوم وفات النبي صلى الله عليه وسلم مخالف
لما هو المشهور ان ابابكر رضي الله عنه خطب في ذلك اليوم وان الاجماع
كان في اليوم الثالث من وفاته وقت الصبح قوله سقيفة بني ساعدة في
الصحاح السقيفة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة قوله بشبهة هي ترك
القصاص عن قتلة عثمان رضي الله عنه متعلق بقوله بغوا يعني ان معاوية
واحزابه بغوا عن طاعته بشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي
عنه وظن ان تأخير امرهم مع عظم جنايتهم يوجب الاغراء بالائمة وتعريض
الدماء للسفك وظن علي رضي الله عنه ان تسليم قتلة عثمان مع كثرة
عشايرهم واختلاطهم بالعسكر يؤدي الى اضطراب امر الامامة لا يكون
اصوبه في بدايتها فرى التأخير اصوب به حتما قوله ويحتمل ان يراد آه
اي يحتمل ان يراد بالخلافة الواقعة في الحديث الخلافة على الولاء وهو ان
لا يقع فيها فتور امارة سواء كانت كاملة لا يشوبها شيء من المخالفة اولا
فبين جواب الشارح والمحشي فرق ظ فما ذكره الفاضل المحشي هذا المعنى
ليس مغايرا لما ذكره الشارح وهم وهذا الجواب اولى من جوابه الشارح
لانه يشكل عليه بخلافة عثمان وعلي رضي الله عنهما فانه خالف معهما
اهل البغي فكيف يصح ان الخلافة التي لا يشوبها شيء من المخالفة
ثلثين سنة وايضا حصر الخلافة الكاملة في ثلثين لا يقتضي ان يكون
بعدها ملكا وامارة خلافة غير كاملة قوله فان وجوب المعرفة يقتضي آه
فيه بحث لانه بظاهره يدل على وجوب تحصيل المعرفة ان وجد الامام
لا على وجوب نصبه قوله وهذه الادلة اي قوله لقوله عليه السلام
وقوله ولان الامة قد جعلوا آه ولان كثيرا من الواجبات فبطلان
قاعدة الحسن متعلق بقوله لا على الله اصلا وقوله والحسن والقبح العقليين
متعلق بقوله لا يجب عليه عقلا قوله وقد يقال المراد بالامام آه اي المراد
بالامام في الحديث هو النبي عليه السلام كما في قوله تعالى اني جاعلك
للناس اماما اي نبيا فالمعنى من مات ولم يعرف نبي زمانه فقد مات ميتة جاهلية

فلا

فلا اشكال قوله والمعصية ضلالة اى انما كان عصيان الامة كلهم باطلا لانه ضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة لقوله عليه السلام لا تجتمع امتى على الضلالة قوله وقد يجاب بانه انما يلزم المعصية اه حاصله تخصيص الحديث بان المراد من مات ولم يترك فيه نصب الامام لعجز واضطرار بدليل ان الضرورات تبيح المحظورات وبهذا الحديث يندفع الاشكال بعد الخلفاء الراشدين العباسية ايضا قوله ان قلت حقيقة العصمة على ماذكر اه يعنى ان العصمة على ماذكره الشارح عدم خلق الذنب وعدم عدم خلق الذنب وجود الذنب فيكون غير المعصوم مذنبا فكيف لا يكون ظالما وانت تعلم ان هذا الاعتراض مما لا ورود له لان الظلم على ماقرره المجيب اخص من المعصية لانه المعصية المسقطة للعدالة مع عدم التوبة فلا يلزم من كون غير المعصوم عاصيا مذنبا ان يكون ظالما اللهم الا ان يرجع هذا الاعتراض الى منع كون الظلم اخص من المعصية بناء على ما اشتهر من ان الظلم وضع شئ فى غير محله قوله قلت معنى قوله حقيقة العصمة اه يعنى التعريف الذى ذكره الشارح ههنا تعريف بالغاية واما تعريفها الحقيقى على ماذكره فى شرح المقاصد فهو انها ملكة اجتناب المعاصى مع التمكن منها وليس يلزم ان من لم يتلبس له تلك الملكة ان يكون عاصيا بالفعل لجواز ان يكون ملكة الاجتناب مع عدم صدور الذنب عنه دائما فغير المعصوم لا يلزم ان يكون عاصيا حتى يكون ظالما ولا يخفى عليك ان حمل قوله حقيقة العصمة ان لا يخلق الله تعالى اه على ان غاية العصمة ومآلها ذلك ينافيه اتيان لفظ الحقيقة والحق ان العصمة كالشجاعة يقال على الملكة التى هى مبدأ الآثار وعلى نفس الآثار ايضا والشارح بين فى شرح المقاصد المعنى الاول وفى هذا الشرح المعنى الثانى فلا تدافع بين كلاميه قوله ثم ان الظلم اه جواب ثان عن الاعتراض يعنى على تقدير ان يكون حقيقة العصمة عدم خلق الذنب لا يلزم ان يكون غير المعصوم ظالما لان عدم العصمة انما يستلزم المعصية والظلم اخص

من المعصية لانه التعدى على الغير فليس كل معصية ظلما حتى يكون غير المعصوم ظالما وانما قيد الظلم بالمطلق لان الظلم المقيد بقيد نفسه يكون بمعنى التعدى على نفسه كما فى وصف المؤدى بالظلم على نفسه قوله وقد يجاب اه اى قد يجاب عن احتجاج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين ان المراد بالعهد عهد النبوة على ما هو رأى اكثر المفسرين بقرينة قوله تعالى انى جاعلك للناس اماما فان امامته بالنبوة لا بالرياسة الكاملة فمن قال ان هذا الجواب خلاف الظ فقد عدل عن الظ قوله وقد يجاب بان معنى جعل الامامة شورى اه يعنى ان هذا الاعتراض انما يرد لو كان معنى قوله جعل الامامة شورى انه جعل اقامة امر الامامة ذات مشورة بين ستة وليس كذلك بل معناه انه تعين الامامة ذات مشورة بين ستة ويؤيده ما فى تبصرة الادلة فوض اليهم لينظروا فانصبوا للامامة اصلحهم بذلك لكن كلام الكشاف حيث قال فى تفسير شورى لا ينفردون بامر اجتمعوا عليه يدل على انه جعل الخلافة مشتركة بينهم ولذا مال اليه الشارح قوله وهو امر آنى ابتدأ زمانى بقاء هذا الدفع ما يقال ان الاية انما تدل على نفى الوصول وهو امر آنى لا بقاء له فيدل على نفى حصول عهد الامامة للظالمين ولا يدل على نفى بقائه له حتى يدل على انعزال الامام بالفسق وحاصل الدفع ان الوصول آنى ابتداء زمانى بقاء فان الشئ اذا وصل بشئ يكون حدوث ذلك الوصول فى الان ويكون ذلك الوصول باقيا الى زمان الانفكاك بينهما فيكون مفهوم الاية لا يصل عهدى الظالمين ابتدأ وبقاء فيدل على الانعزال قطعا قوله لانا نقول الوصول اه يعنى حاصل الجواب ان مدلول الفعل المعنى المصدرى والمعنى المصدرى للوصول امر آنى والباقى انما هو الكيفية الحاصلة من المعنى المصدرى المسمى بالحاصل بالمصدر وليس ذلك مدلول الفعل فلا تدل الاية الا على نفى وصول الامامة للفاسق ابتدأ قوله على ان صيغ الافعال اى على انا لو سلمنا انه مدلول الفعل الحاصل بالمصدر لكن جميع صيغ الافعال

موضوعة للحدوث فيكون مفهوم الاية لايحدث وصول العهد الظالمين فلايدل على الانعزال ايضا قوله يرد عليه ان اريد بالعصمة ام يعنى ان اريد بالعصمة فى قوله ولان العصمة ليست بشرط اه ملكة الاجتناب فسلمنا انه ليس بشرط ابتدأ لكن التقريب اعنى استلزام الدليل المدعى غير تام اذ المط انه لايشترط عدم الفسق فى بقاء الامامة ولايلزم من عدم اشتراط الملكة عدم اشتراط عدم الفسق وان اريد بالعصمة عدم الفسق فالتقريب تام لكنا نمنع عدم اشتراطه فى الامامة ابتدأ وقوله قالوا اه تأييد لاشتراط عدم الفسق قوله اعلم ان مباحث الامامة اه من المحشى دفع مايقال ان مباحث الامامة من المباحث الفقهية لانها متعلقة بافعال المكلفين من حيث ان نصب الامام واجب عليهم ام لافكيف عدها الشارح من مقاصد الكلام ووجه الدفع ظ قوله هومكيال مخصوص اه اى النصيف مكيال مخصوص اصغر من المد فعلى هذا التقدير ضمير نصيفه راجع الى احدهم وقد يجيئ النصيف بمعنى النصف فعلى هذا التقدير ضمير نصيفه للمد وهو ظ ومعنى الحديث لوانفق احدكم مثل احد ذهبا مابلغ ثوابه ثواب انفاق احد من اصحابى مدا ولا نصفه وذلك لان انفاقهم كان فى الضرورة وضيق الحال فى نصرة النبى وصحابته مع صدق نيتهم وخلوص طويتهم وذلك مفقود بعد غلبة الاسلام قوله اي فاحبهم بحبى اشارة الى ان الجار متعلق بمابعدها دون المعنى المصدري والى ان الحب بمعنى المحبة والباء فى بحبى صلة واداة للفعل مكملة اياه وهو احد معانى الباء على مافى شرح المصباح وليست للسببية والالصادق على ماقال الفاضل لفوات المعنى الذى ذكره المحشى بقوله بمعنى ان المحبة المتعلقة اه قوله والفروج على السروج الفروج جمع فرج والمراد ذوى الفرج اعنى المرأ والسروج جمع السرج وفى الحديث لعن الله الفروج على السروج قوله يدل على انه المناط فان ترتب الحكم على الوصف يشعر بالعلية على مابين فى الاصول قوله اعلم

ان اللفظ اذا ظهر المراد منه اه مثال المحكم قوله عليه السلام الجهاد
ماض الى يوم القيمة فان قوله يوم القيمة سد باب النسخ مثال المفسر
قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة فان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه
يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا مثال النص قوله تعالى مثنى وثلاث
ورباع فانه سيق لبيان العدد فهو نص فيه وظ فى حل النكاح لانه قد علم
الحل من اية اخرى اعنى قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ومثال
الخفى قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه قد خفى فى النباش
والطرار لاختصاصهما باسم آخر ومثال المشكل قوله تعالى وان كنتم
جنبا فاطهروا فانه وقع الاشكال فى الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد
الصوم بابتلاع الريق وظ من وجه حتى لا يفسد بدخول شئ فى الفم
فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظ فى الطهارة الكبرى حتى وجب غسله
فى الجنابة وبالباطن فى الصغرى فلا يجب غسله فى الحدث الاصغر
وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة ومثال المجمل قوله تعالى وحرم
الربوا لان الربوا فى اللغة الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم
ان المراد اى فضل ثم لما بين النبى عليه السلام بالاشياء الستة احتيج بعد
ذلك الى الطلب والتأمل ليعرف علته ويحكم فى غير الاشياء الستة ومثال
المتشابه المقطعات فى اوائل السور واليد والوجه ونحوهما كذا فى التوضيح
قوله ولم يكن المستحل اه يعنى ان تكفير هذا متصور بوجهين احدهما
ان لا يكون مؤلا اصلا او يكون مؤلا ولكن فى ضروريات الدين وعلى
كلا التقديرين يكفر قوله فتأويل الفلاسفة اه اى اذا كان عدم
الكفر مشروطا بان لا يكون مستحله مؤلا فى غير ضروريات الدين فتأويل
الفلاسفة لدلائل حدوث العالم ونحو مثل الجنة والنار والتنعيم والتعذيب
لا يدفع كفرهم لان ذلك من ضروريات الدين والتأويل فى ضروريات
الدين لا يدفع الكفر قوله هذا فى غير الاجماع آه يعنى كون استحلال

المعصية الثابتة بالدليل موجبا للكفر انما هو فى غير الاجماع القطعى من الكتاب والسنة واما كفر منكر الاجماع القطعى ففيه خلاف قال الشارح فى التلويح اما الحكم الشرعى المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا فلا يكفر بجاحده اتفاقا وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا يكفر والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف فى غيره قوله اى على تقدير كون الجازم عاصيا انما قيد بهذا ليصح ترتب قوله فيلزم ان يكون المعتزلى مطيعا او عاصيا كافرا لانه اما امن او يأس قوله معنى هذه القاعدة آه دفع لما يقال ان من واظب طول عمره على الطاعات ومع ذلك اعتقد قدم العالم يلزم ان لا يكفر لانه من اهل القبلة وحاصل اندفع ان هذه القاعدة انما هو فى المسائل الاجتهادية لا فى الضروريات الدين اذ منكرها كافر بالاتفاق ولا يخفى انه لا حاجة الى هذا التقييد لان اهل القبلة هم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين فمن واظب على الطاعات مع عدم اعتقاد ضروريات الدين لا يكون من اهل القبلة قوله ثم ان هذه القاعدة آه الى دفع ما ذكره الشارح فيما سيأتى بقوله هذا والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن وامثاله مشكل ووجه الدفع ان هذه القاعدة من الشيخ الاشعرى وتابعه اكثر الفقهاء وهو المروى فى الملتقى عن ابى حنيفة رحمة الله عليه واما البعض الاخر من الفقهاء فلم يوافقهم فى تلك القاعدة وقالوا بكفر الشيعة والمعتزلة فلا يتحد القائل بالقضيتين فلا احتياج الى الجمع قوله اى اطلاعه آه يعنى ليس المراد بالمطالعة ما يتبادر منه من كونه بلا واسطة بل الاطلاع مطلقا سواء كان بلا واسطة او بواسطة القاء الجن قوله والمعنى ان له تعلقا وقربا آه اى معنى انه له مس من الجن ان له تعلقا وقربا من الجن لا المعنى الظ من المس وهو الملامسة قوله رئى فعيل من رأى يرئى رأيا فهو رئى بمعنى فاعل فالمعنى ان له تعلقا وقربا

من الجن قوله وتابعة اسم لفريق من الجن والتاء فيه للنقل من الوصفية الى الاسمية قوله وغوره الى قعر الارض غار الماء يغور غورا اى سفل الى الارض قوله بضم الفاء اسم كالفتوى و بمعناه اذ هو ما افتى به الفقيه وقد تفتح الفاء قوله فقال سليمان وهو ابن اثنى عشر سنة ومن هذا يعلم ان حكم سليمان كان بالاجتهاد لعدم سن الوحى قوله ثم يرادون اى يرد كل واحد من صاحب الحرث والغنم لكل من الحرث والغنم الى صاحبه قوله فقال داوود عليه السلام القضاء ما قضيته ومن هذا يعلم ان حكم دووذ عليه السلام كان بالاجتهاد والا لما جاز له الرجوع عنه ولما جاز لسليمان خلافه قوله واعترض على هذا الدليل آه يعنى لانم انه لو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان عليه السلام بالذكر جهة لكون ما فهمه احق وافضل وان كان ما فهمه داوود عليه السلام ايضا حقا يشعر بذلك قوله غير هذا الوفق بصيغة التفضيل فكانه قال هذا حق لكن غيره احق يشعر بذلك قوله تعالى وكلا آتيناه حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما فى فصل الخصومات والعلم بامور الدين واما اعتراض سليمان فبنى على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطاء عن غيرهم قوله اعترض عليه بان الاجماع آه يعنى الاجماع بان الثابت بالنص واحد انما هو فيما ثبت به صريحا وهو فى غير الاجتهاديات والبحث فى غير الاجتهاديات الثابت حكمها بالنص معنى فلا يستلزم الدليل المط لعدم تكرر الاوسط اذ يصير الدليل هكذا الثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وكل ما هو ثابت بالنص صريحا فهو واحد قوله على ان القياس آه على انا لانم ان القياس مظهر فانه عند الخصم القائل بان كل مجتهد مصيب مثبت بالحكم فلا يتم الدليل قوله اعترض عليه بانه آه يعنى ان اريد انه لا تفرقة فى العمومات الواردة انه لا فرق بين الاشخاص فيما ثبت بالعمومات صريحا وهو الحكم الغير الاجتهادى فسلم لكنه لا يثبت المط اذ المدعى ان الحق فى الاجتهاديات واحد وهو انما يتم لو انتفت التفرقة بين الاشخاص فيها

وان

وان اريد انه لاتفرقة فى العمومات بالنسبة الى الحكم الثابت به مطلقا سواء كان اجتهاديا اوغيره فم بل هو اول المسئلة ومحل النزاع قال الشارح فى التلويح والاصوب ان يقال لوكان كل مجتهد مصيبا يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عامى لم يلزم تقليد مجتهد معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ والاخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر علمه على شئ منهما وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقى الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا قوله الوجهان الاولان يفيد ان آه يعنى ان الوجهين الاولين وان كان يفهم منهما صريحا تفضيل ادم عليه السلام على الملائكة لاسائر الرسل لكنهما يفيد ان تفضيلا بناء على انه لاقائل بالفصل بين ادم وغيره من الرسل لكن لايفيد ان تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة قوله فاما ان يخص آه يعنى ان تخصيص تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة يتصور فى الاية بوجهين اما بان يخص من ال ابراهيم وال عمران غير الانبياء ويكون المراد الرسل من اولادهما فيفيد تفضيل رسل البشر على الملائكة فقط دون عامة البشر على عامة الملائكة واما بان يخص من العالمين رسل الملائكة ويكون المراد ماسوى رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة من البشر على عامة الملائكة فقط ولايفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعلى كل تقدير لايثبت المدعى ويمكن ان يقال ان مق الشارح رح ان الاية على عمومها باق ولايخص ال ابراهيم وال عمران ولاالعالمين فيفيد تفضيل جميع الرسل على جميع العالمين وانما يخص هذا الحكم من عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة فلايرد الاعتراض الذى اورده المحشى قوله لكن الثانى اولى يعنى تخصيص العالمين اولى من تخص ال عمران وال ابراهيم لان الاحتياج الى التخصيص انما حصل بسببه قوله وقد قال عليه السلام افضل الاعمال احمزها فى حديث ابن عباس رضى الله عنه ان احسن الاعمال

اجرها اى امتنها واقواها كذا فى الصحاح قوله وبه يظهران هذا
الوجه ايضا يفيد آه لايخفى عليك ان المنع الذى ذكره متجه فى عامة
الملك بالنسبة الى عامة البشر اعنى انقياء المؤمنين فتم الدليل
على عمومه هذا نهاية ما اردت ايراده فى هذا الكتاب
مستعينا بالملك الوهاب وعليه التكلان
فى كل باب الحمد لله على الاتمام
والصلوة على سيدنا خير الانام
وعلى اله واصحابه
الكرام

الحمد لمن تيسر الابتداء والتمكين والشكر لمن وفق الاختتام والتهيين
لطبع تعليقات الفاضل المتين والكامل المفيد لما هو الصواب واليقين
عبد الحكيم بن شمس الملة والدين المشهور بسيلكوتى بين الناظرين
على الحاشية الدقية للمتفكرين للمولى الخيالى اللامع كالنور المبين
على شرح العقائد لسعد الملة والدين على المتن النسفية النفيسة
فى احكام الدين بعون مالك الملك والعباد ومنه المبداء واليه المعاد
لاضعف الخلائق والعباد المفتقر الى مغفرة ربه يوم التناد
السيد عبد الرحيم المحب جعل الله فعله موافقا لما يرضاه ويحب
فى محمية السلطنة العلية حفظها الله تعالى من الفتن والبلية
فى اوائل شهر رجب الاصم ابتدائه وفى اوائل رمضان
المعظم اختتامه من سنة خمس وثلثين ومأتين
والف بعد هجرة النبى الامين عليه
صلوات الله المعين وعلى اله
واصحابه المهتدين سيما
على الخلفاء
الراشدين